


# Horizontes comunitario-populares

## Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas

*Raquel Gutiérrez Aguilar*

traficantes de sueños
mapas




Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

**Puedes hacer una donación**
**(si estás fuera de España a través de PayPal),**
**suscribirte a la editorial**
**o escribirnos un mail**

# traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

*Omnia sunt communia!*

## mapas 46

**Mapas.** Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

**Primera edición:** febrero de 2017
**Título:**
Horizontes comunitario-populares
**Autora:**
Raquel Gutiérrez Aguilar
**Maquetación y diseño de cubierta:**
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
**Edición:**
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

**ISBN: 978-84-945978-7-9**
**Depósito legal: M-5441-2017**

# Horizontes comunitario-populares

## Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas

*Raquel Gutiérrez Aguilar*

traficantes de sueños
**mapas**

# Índice

# A manera de introducción

*Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas* reúne diversos artículos que escribí entre 2011 y 2015 sobre temáticas enlazadas que comparten la preocupación por entender las formas de la política y lo político que se practican y piensan desde abajo, y que se visibilizan tanto en los momentos más enérgicos de la lucha social como en los cotidianos esfuerzos por sostener material y simbólicamente la reproducción de la vida social. La problemática que subyace a todos los textos es la interrogante sobre las potentes posibilidades de transformación política, económica y social bajo un horizonte comunitario-popular que se insinuaron en América Latina a comienzos del siglo XXI y que se han visto empantanadas por la sistemática política de «construcción de Estado» impulsada por los gobiernos progresistas. Estos han relanzado formas renovadas de acumulación de capital en casi todo el continente.

Considero que es valiosa su publicación en un solo volumen aunque casi todos los artículos han aparecido en revistas y libros especializados porque, al integrarse como capítulos de un solo trabajo, los argumentos desarrollados no sólo se refuerzan entre sí sino que exhiben, también, aspectos de las dificultades propias del trabajo del investigador social comprometido con los esfuerzos de lucha comunitaria y popular en nuestro continente.

Tales dificultades son, cuando menos, de dos clases. En primer lugar, están los problemas con los que se confronta la propia práctica política desde abajo: límites legales y procedimentales que se imponen sobre las propias luchas y las debilitan y confunden, dificultades para formular y expresar con claridad los contenidos y aspiraciones más profundos que se despliegan durante la confrontación, etcétera. Según la perspectiva teórica que sostengo en estas páginas, es muy valioso registrar y analizar sistemáticamente no sólo los alcances sino también las mencionadas dificultades, pues a través de ellas se iluminan rasgos de una política no estado-céntrica cuya clarificación actual es hoy urgente. En segundo lugar, encontramos las complicaciones del sentido común —académico y general— que una y otra vez atrapan la mirada crítica, sujetándola a perspectivas y a cánones argumentales que limitan la comprensión de las más filosas impugnaciones al orden liberal del capital lanzadas desde las experiencias de lucha estudiadas. Es frecuente que importantes claves de intelección de los más potentes y duros esfuerzos por transformar las relaciones sociales, económicas y políticas desde distintos flancos queden ocultos bajo capas de olvido organizadas desde perspectivas estado-céntricas.

Ambos problemas, al combinarse, suelen reinstalar un conjunto de disyunciones excluyentes que, a mi juicio, esterilizan tanto el debate teórico y político como su eventual contribución al despliegue de las luchas en marcha. Una de tales disyunciones excluyentes es la que se abre cuando aparece la polémica sobre el peligro de «participar» en las instituciones políticas formales, esto es, cuando las propias luchas han empujado hacia la apertura de instancias políticas formales, el debate queda sesgado por la disyunción entre incorporarse a ellas o no hacerlo o, en términos esquemáticos de estrategia política, en la clave «participar o no participar» en procesos electorales.

La posición que he sostenido tanto en mi propia práctica política como en la reflexión teórica consiste en reivindicar, una y otra vez, la importancia de que muchos de quienes nos comprometemos en y con las luchas nos mantengamos fuera de las instituciones de gobierno y, desde

ahí, hagamos un esfuerzo por pensar la ampliación de las posibilidades de transformación radical de lo existente. Sin embargo, me hago cargo, también, del hecho de que casi siempre, cuando los flujos de insubordinación y lucha social alcanzan cierta fuerza, por lo general surgen voces que se deciden a ensayar la vía electoral y a participar en la esclerótica madeja institucional. Es justo ahí donde se suele instalar una contraposición excluyente entre unos y otros que únicamente alimenta la distancia y con frecuencia desdibuja la fuerza alcanzada: unos quedan atrapados en elegantes jaulas legales e institucionales en las cuales sus movimientos quedan constreñidos; los otros, fuera de tales jaulas, quedamos con una amarga sensación de expropiación de lo que había sido posible construir en conjunto. Se vuelve cada vez más difícil, cuando no imposible, cultivar la cercanía y, más bien, se pasa únicamente a gestionar la distancia o a fijar la ruptura.

¿Es posible aportar a la reflexión y al debate, haciéndose simultáneamente cargo del lugar autónomo que se reivindica, se autoproduce y se cuida, sin dejarse atrapar por la trampa de la contraposición excluyente con otros que deciden hacer otra cosa? ¿Les interesará a esos otros escuchar? En todo caso, indagar en tales posibilidades y aprender de ellas todo lo posible es el afán que estructura como eje analítico los artículos de este volumen. Presentarlo y discutirlo en el Estado español es una apuesta.

En este trabajo, para alcanzar el propósito expuesto, pensando siempre desde las luchas contemporáneas más enérgicas de América Latina realizo dos ejercicios: indago en variados y heterogéneos esfuerzos que desde diversos entramados comunitarios se han hecho para transformar las relaciones sociales de explotación y dominio colonial-capitalista y, como parte de ello, critico categorías analíticas y perspectivas políticas que opacan, cuando no ocultan, los aspectos más interesantes de lo que, como novedad e imaginación, brota desde estas experiencias de lucha. Desde esta perspectiva, también repaso las dificultades con las que se han confrontado las colectivas energías vitales de transformación en marcha, en tanto la madeja institucional suele restringir, boicotear o devaluar lo

que desde abajo se empuja. Es en dicha tensión donde me sitúo para volver a preguntarme sobre las posibilidades de transformación desde una mirada no estado-céntrica, con la ambición de, quizá, contribuir a nutrir diálogos que iluminen las contradicciones desde ángulos renovados.

Al comienzo de cada uno de los capítulos se indica el lugar donde fue publicado con anterioridad. Únicamente el último, «*Pachakuti*, libertad y autogobierno», ha sido redactado específicamente para este volumen y se consigna en él un conjunto más o menos ordenado de problemas filosóficos y teóricos que ha sido el eje de mi proyecto de investigación. Respecto a la edición mexicana de este texto, se eliminó el tercer capítulo y se ha incluido «¿Puede ser fértil la noción de "(re)formismo desde abajo"? Reflexiones desde algunas experiencias de lucha en Venezuela».

Confío en que este trabajo pueda resultar útil para quienes no cesan de indagar sobre las más importantes, urgentes y estimulantes preguntas que nos lanza el presente: ¿Cómo contribuir a limitar y superar un orden de explotación y de dominio cada vez más agresivo y violento? ¿Con qué acervo de nociones e ideas resulta mejor aventurarse en ese trabajo? ¿Qué asuntos han dejado en el tintero experiencias pasadas y qué tanto atravesamos una época que nos exige la experimentación y producción de novedades políticas mediante ejercicios, también, de imaginación y esperanza? Espero, pues, contribuir a la discusión que se desarrolla en la Península Ibérica desde la vasta conversación que sobre tales temas mantenemos, también, en este lado del Atlántico.

Puebla (México), febrero de 2017

# 1. Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina

¿Es fértil todavía la noción de «movimiento social» para comprender la lucha social en América Latina?[1] Este término, sobre cuyo contenido se ha desarrollado un intenso debate durante los últimos años, contiene a mi juicio algunos problemas estructurales. En la primera parte de este trabajo esbozaré brevemente algunas de tales dificultades, sobre todo las que surgen del uso de la noción dentro de teorías no críticas del sujeto. Posteriormente, en la segunda parte, presentaré de manera panorámica los ejes del acercamiento teórico y metodológico a la cuestión del polimorfo despliegue del antagonismo social en América Latina.

## La noción de «movimiento social»: breves reflexiones críticas

A la hora de acercarse críticamente a una noción o concepto conviene, casi siempre, entender lo que podemos denominar su «contexto de surgimiento», es decir, dotar a tal noción de densidad histórica y, por lo mismo, política. Un camino para ello es analizar tanto las cuestiones o problemas específicos que la noción o concepto en discusión

[1] Versiones anteriores de este artículo fueron publicadas en la revista *Acta Sociológica*, número 62, 2013, y en el libro *Movimentos Socais na América Latina*, Red internacional CASLA, 2014.

busca clarificar, como mantener a la vista el tipo de acercamiento conceptual o la específica noción a la cual el nuevo término pretende sustituir o completar. Comencemos entonces repasando el contexto de surgimiento de la noción «movimiento social», así como su posterior generalización tanto en el uso cotidiano y mediático de quienes luchan, como en el debate académico.

Cuando a comienzos del siglo XXI en varios países de América Latina resurgió vigorosa *la capacidad colectiva de intervenir en asuntos públicos*[2] a partir de la movilización social caótica y enérgica que impugnaba y desbordaba el aparato institucional de la democracia procedimental neoliberal, el término «movimiento social», más allá de la manera en la que diversos teóricos principalmente anglosajones lo habían pensado, se volvió de uso común justamente para *nombrar* esa multiforme capacidad colectiva de insubordinación a lo que se iba imponiendo, de manera diversa, como sistemático despojo de la riqueza social y de la posibilidad de intervenir en la decisión sobre cuestiones públicas. Así, lo que también podemos nombrar como *protagonismo social*[3] reconstruido, que impugnaba y *vetaba* ciertas decisiones y planes del capital confrontándose de manera belicosa contra los distintos gobiernos nacionales se denominó «movimientos sociales» o incluso «nuevos movimientos sociales».

[2] Mediante la expresión «capacidad colectiva de intervenir en asuntos públicos» designo la ola de luchas, movilizaciones y levantamientos, locales, regionales y, a veces, nacionales que sacudió el continente entero a comienzos del siglo XXI. Entiendo pues, que acciones tan significativas como la Guerra del Agua en Cochabamba en 2000, los levantamientos urbanos en Argentina a finales de 2001, las reiteradas movilizaciones y levantamientos de tramas comunitarias indígenas en Bolivia y en Ecuador durante varios años, las movilizaciones y marchas en torno a la Minga en Colombia, etcétera, son básicamente acciones colectivas de lucha donde heterogéneos contingentes sociales recuperan, antes que cualquier otra cosa, la capacidad colectiva de intervención en asuntos públicos a partir de la impugnación de lo que se impone como decisión política ajena, perjudicial y dañina para la vida colectiva.

[3] *Protagonismo social* es la manera en la cual el Colectivo Situaciones, en 2002, convocó a entender el levantamiento del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires.

Esta manera de nombrar resultaba pertinente para confrontar, en primer lugar, al abstracto y vacío sujeto liberal que designa únicamente a un consumidor que vota o a un votante que consume: el ciudadano/a. A partir de tal crítica, cuestionaba y desordenaba el dispositivo político liberal de la llamada «ciudadanía» volviendo a poner en el centro del debate, no los ajustes al régimen de acumulación de capital transnacional que administran las instituciones políticas democráticas procedimentales, sino las disputas y antagonismos de fondo que continúan desgarrando la reproducción de la vida a lo largo y ancho del continente.

Hablar de «movimientos sociales», entonces, a principios del siglo XXI, en medio del remolino de luchas que agitaba la vida cotidiana en diversos países, restituía con palabras la presencia pública y política de *sujetos colectivos de lucha* que impugnaban los recurrentes y múltiples despojos de que eran objeto. A mi juicio, esa fue la gran potencia que tuvo el término «movimiento social» por lo cual adquirió notable relevancia durante unos años.

En segundo lugar, dado que el término en cuestión habilitaba la designación de sujetos colectivos de lucha, permitía la recuperación de añejas tradiciones marxistas de pensamiento y enunciación que durante la década de los años noventa —sobre todo tras el colapso del llamado socialismo real— se habían quedado prácticamente mudas, desarmadas en medio del vendaval liberal. En algunas de las teorías de los «movimientos sociales» —por ejemplo, en la de Touraine en los años ochenta— existían algunos temas que, desde la izquierda, ya habían comenzado a ser discutidos, como por ejemplo, la cuestión de la «no-centralidad» del sujeto obrero en la conformación de las sociedades de fin de siglo. Por otra parte, no únicamente estos argumentos, sino sobre todo el conjunto de luchas protagonizadas por hombres y mujeres indígenas que organizan aspectos relevantes de su reproducción social de una manera no plenamente capitalista, que se desplegaron en diversos países durante los años noventa (en México, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala, entre otros) contribuyeron a que la noción de clase, entendida

groseramente como estrato asalariado formal, se retirara paulatinamente del escenario.

En este sentido, el término de «movimiento social» contribuyó hasta cierto punto a recuperar la posibilidad de entender la historia ya no desde la «lucha de clases», sino a partir de la lucha desplegada por los movimientos sociales.

El punto fuerte de mi crítica a la noción —sobre todo académica— de «movimientos sociales» es que si bien permitió reinstalar la idea de *lucha* como central para la comprensión del suceso político e histórico, de inmediato sintió la tentación de clausurar la fuerza expresiva del término colapsándola en un concepto cerrado.

El peligro principal de esta clausura conceptual es que vuelve a expulsar la lucha como clave para la intelección del asunto social, colocándola en un lugar secundario.[4] A partir de ello, en diversos países ha ocurrido lo que podemos llamar la «paradoja de la teoría de los movimientos sociales»: lo que pretendía ser una ampliación renovada de la comprensión de la lucha social y de sus potencialidades transformativas —más allá del corsé clasista ortodoxo de corte obrerista que entiende lo político y la política como la conformación de un gran sujeto colectivo centralizado y jerarquizado que disputa el poder del capital mediante la ocupación o toma del estado[5]—, paulatinamente

[4] Percibiendo este problema, Raúl Zibechi, en su libro *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento* (2004), comenzó a hablar de «sociedades en movimiento» y ya no tanto de «movimientos sociales».

[5] La autora de este trabajo insistió en que el término «estado» fuera escrito con minúscula: «Como un guiño que convoca a la desfetichización de aquello a lo que se suele aludir con el vocablo "Estado" con mayúscula. A lo largo del texto no se presenta una discusión sistemática sobre la temática, sin embargo, hay un esfuerzo sostenido por entender al "estado" como una madeja situada y concreta de relaciones sociales para el encauzamiento y control de la vida colectiva. Madeja cristalizada de relaciones de poder que sujetan el despliegue de la "capacidad de forma" (Bolivar Echeverría, 1995 y 1998) por parte de las diversas tramas y articulaciones que componen el cuerpo social». [N. de E.]

ha reinstalado un calco del esquema argumental anterior, sobre todo en el uso político del término, por la vía de la sustitución de «clase obrera» por la más polisémica noción de «movimiento social». De esta forma, se reinstalaba con otras palabras la lógica argumental que limita la comprensión mucho más amplia de lo político, abierta por las luchas sociales, a una perspectiva estado-céntrica que únicamente recompone ciertas formas de acumulación del capital.

Partiendo de lo anterior, mi intención en las siguientes páginas es exponer brevemente una propuesta teórico-metodológica para la comprensión de las luchas sociales que, a mi juicio, resulta más fértil; en tanto insiste en poner la atención en los rasgos, cualidades y potencialidades que quedan ocultos u opacos mediante el uso del término «movimiento social» (sobre todo en su versión de concepto clausurado).

## Conocer las luchas desde las luchas mismas

En esta sección, expondré los rasgos generales de la perspectiva metodológica para comprender los sucesos sociales que he desarrollado desde hace más de una década bebiendo de dos fuentes. Por un lado, adscribo mis reflexiones a la tradición del *marxismo crítico o abierto*;[6]

[6] Por marxismo crítico se entiende la reflexión que recupera las posturas teóricas desarrolladas especialmente por Adorno, Bloch y Horckheimer en el marco de la llamada Escuela de Franckfurt. Algunas veces se incluye también a Walter Benjamin en esta escuela. Para mi trabajo recupero dos cuestiones centrales de esta tradición de pensamiento. En primer término, la sistemática crítica de Adorno al programa científico positivista —basado en la identificación exhaustiva de los objetos a estudiar— así como su compromiso por abordar las dificultades de una teoría, comprometida con la no-identificación, con la no-identidad. En segundo, la propuesta de Bloch —y también de Benjamin— por desanudar el estudio de lo social —y en especial de las luchas sociales— de la noción de tiempo homogénea y lineal típica de la modernidad capitalista dominante. En México, la tradición del marxismo crítico se cultiva en el Posgrado en Sociología del Instituto

por otro, se nutren de casi tres décadas de militancia en esfuerzos variados de transformación social y política en Bolivia y México.

Organizo la exposición de mi plataforma teórica en tres acápites. En el primero exhibo mi punto de partida presentando mis supuestos, esto es, las claves primeras que utilizo para la comprensión de los fenómenos sociales y políticos más relevantes. En el segundo, esbozo la específica manera en la cual he abordado el seguimiento y comprensión del despliegue concreto de los antagonismos que desgarran el cuerpo social en múltiples niveles —locales, regionales, nacionales, más allá de las naciones, etc.— argumentando, además, que es desde ahí desde donde se pueden percibir-entender los caminos o vías de transformación política que se ensayan colectivamente *desde la lucha.* Y, finalmente, en la tercera sección, presento una sinóptica reflexión sobre los horizontes políticos que distingo a partir del seguimiento de las luchas que se desplegaron en América Latina a comienzos del siglo, cuya confrontación se hace evidente, sobre todo, en los momentos más álgidos de movilización y lucha social. En esa sección también argumento que las condiciones de posibilidad de otras formas de lo político —no ceñidas ni plenamente concordantes con los cánones liberales contemporáneos— hunden sus raíces en múltiples y plurales entramados comunitarios de reproducción de la vida.

---

de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), del cual formo parte junto a profesores como John Holloway, Sergio Tischler, Francisco Gómez Carpinteiro, etc. Si bien la responsabilidad por las afirmaciones y reflexiones aquí presentadas es únicamente mía, debo reconocer la profunda influencia que todos estos autores han tenido en mi trabajo y también agradecer el clima de diálogo y discusión del que me nutro en el Posgrado: son quizá los aportes de todos mis colegas los que me permiten ahora presentar mis puntos de vista de manera sistemática. Una primera versión del argumento que sigue se expuso en el Curso de Estudios de Acción Colectiva y Movimientos Sociales organizado por el Centro de Estudios Sociológicos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y una parte de él fue publicada en *Acta Sociológica,* núm. 62, septiembre-diciembre de 2013.

### *Entender la sociedad como mosaico dinámico de antagonismos superpuestos y razonar desde la inestabilidad*

Son dos las ideas que para el estudio de lo social considero como fundamentales:

1. Estudiar los asuntos sociales a partir de sus contradicciones.
2. Rastrear las contradicciones desde el punto de vista de la inestabilidad.

Entender la sociedad como mosaico dinámico de antagonismos superpuestos significa estudiar los asuntos sociales a partir de sus contradicciones, lo cual es una de las propuestas centrales del marxismo.[7] El alcance y la amplitud de las contradicciones a estudiar establece y delimita las diversas corrientes y variantes dentro de tal perspectiva teórica. La especificidad de las corrientes críticas —de las cuales soy parte— es poner el centro de la atención en la lucha, esto es, en la manera en la que el antagonismo social, de manera polimorfa, se despliega en el cuerpo social exhibiendo su calidad desgarrada y presentando sus heterogéneos anhelos de transformación.

Algunas versiones influyentes —por lo general, «cerradas»— de la perspectiva marxista suelen afirmar que estudian los asuntos sociales, también, a partir de la lucha de clases. Sin embargo, la propia expresión «lucha de clases» está compuesta por dos términos: lucha y clases. Desde ahí puede rastrearse un abanico amplio de distinciones organizado en dos grandes bloques: hay una larga tradición sociológica que enfatiza el estudio de las clases y, sólo después, aborda la manera en la que tales clases «luchan». Tal tradición sociológica de corte positivista —que prevalece, entre otras, en la academia anglosajona—así como ciertas escuelas francesas más cercanas al estructuralismo, suelen concentrarse en la delimitación, primero, del



[7] Recordemos la conocida formulación «La historia hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases», pieza clave de la comprensión marxista de la historia. La dificultad, como veremos está en la diversidad de interpretaciones que tal expresión puede entrañar.

«concepto de clase» y, luego, de las «clases» realmente existentes. Se entabla, partiendo desde ahí, una disputa en dos niveles: en primer lugar por el contenido mismo del concepto de «clase»; por otro, de los distintos y variados referentes —realmente existentes— que han de quedar abarcados por el «concepto de clase» una vez aclarado.

En contraposición con tal postura, la tradición crítica coloca el énfasis de la reflexión en la lucha. Sólo desde la lucha, desde su despliegue, desde lo que ésta ilumina y devela, a partir de la sintaxis que exhibe y de la semántica que inaugura,[8] es posible entender y distinguir —en caso de ser relevante— las clases que se confrontan. La contradicción que sistemáticamente se rastrea desde la perspectiva crítica, y en cuyo despliegue se indaga, es aquella entre el *hacer* y el capital.[9] Se parte desde ahí en tanto se pretende enfatizar *las dinámicas de la propia contradicción,* en particular las maneras en las que las diversas capacidades de hacer, crear y pensar, anidadas en los cuerpos y mentes de los hombres y las mujeres concretos, son sujetadas por el trabajo objetivado convertido en capital, capturadas por la dinámica de valorización y, a la larga, enajenadas y convertidas en su contrario. Estos son eventos que siempre están ocurriendo y nunca culminan, es decir, nunca están plenamente concluidos, y una y otra vez tales capacidades humanas de hacer y crear escapan, erosionan, se confrontan y limitan los ámbitos de subordinación y explotación en los que quedan sujetos.

Ahora bien, aún entre las posturas críticas que ponen el acento en la comprensión de lo social a partir de la lucha es posible introducir otra distinción que ilumina el

---

[8] Apelo a las nociones de sintaxis y semántica para expresar la idea de que en las luchas concretas subyacen una o varias gramáticas. La sintaxis, que se refiere al conjunto de reglas que organizan la producción del lenguaje, la recupero para comprender las formas del despliegue de la lucha. La semántica, en cambio, que es el puente para estudiar la relación entre el lenguaje y la realidad que se nombra, la rescato pues casi siempre, durante las luchas hay una aguda disputa por la manera en la que se expresan y designan los eventos.

[9] John Holloway es quien con más profundidad ha trabajado sobre estos asuntos. En particular en su libro *Agrietar el capitalismo* (2011).

lugar específico desde el cual se razona. La lucha social, el despliegue de múltiples confrontaciones que una y otra vez sacuden y tensan el desgarrado cuerpo social —a diferentes escalas espacio-temporales y con distintos alcances de impugnación al orden general impuesto— pueden ser abordados desde el punto de vista de la estabilidad o de la inestabilidad; es decir, o bien desde la aspiración a la tendencial reconstitución-reordenamiento de tal contradictorio cuerpo social como unidad o totalidad pretendidamente estable, a partir del encausamiento y/o gestión de las contradicciones que lo desgarran; o desde la perspectiva de la amplificación de tales contradicciones.

Hasta cierto punto, la perspectiva de la estabilidad subyace a las luchas revolucionarias dirigidas a la «toma del poder» entendido no única pero si principalmente como «ocupación» de aparatos e instituciones del estado. Cabe hacer notar que razonar desde el punto de vista de la estabilidad establece una serie de dificultades al propio pensamiento crítico. Por ejemplo, compromete casi inmediatamente la clasificación de las luchas —por lo general distinguiendo entre luchas sociales y luchas políticas— de acuerdo a la *ambición totalizante*[10] que, supuestamente, las luchas sociales más generalizadas deben —acercamiento normativo— exhibir. Esto es, en tanto se entiende la lucha y su generalización como un proceso de inestabilidad de un cuerpo o complejo social supuestamente estable y tendiente a alcanzar —o a llegar a— otro estado estable, las propias acciones de lucha se clasifican a partir de la manera y cantidad en la que se proponen alcanzar el nuevo momento de estabilidad.

En contraste con lo anterior, mirando desde la perspectiva de la inestabilidad, la cuestión central consiste en la sistemática destotalización de lo que hay y en la reconstrucción parcial de realidades nuevas que serán permanentemente destotalizadas en una especie de



---

[10] Diversos y fértiles acercamientos a la dinámica de la lucha social como *destotalización* del orden del capital ha desarrollado Sergio Tischler en múltiples trabajos. Para un acercamiento sintético a su postura sobre este punto se puede revisar «Revolución y destotalización. Una aproximación a Agrietar el capitalismo de John Holloway», 2013; disponible online.

camino sin fin, donde el porvenir no habita un hipotético futuro sino que se construye paso a paso disputando el hoy y el ahora en múltiples niveles. Así, la maraña de contradicciones sociales, de flujos de antagonismo y luchas, aun dificultosamente, puede pensarse a partir de la inestabilidad; esto es, desde el conjunto de polimorfas aspiraciones y prácticas políticas que habitan incómodamente el cuerpo social, ocultas y constreñidas por el orden dominante, que se resisten a ser nuevamente contenidas en formas políticas anteriores y que, más bien, se orientan a erosionar y desbordar sistemáticamente tanto los límites morales y políticos inscritos en el imaginario social, como las relaciones mando/obediencia conexas con aquellas fijadas, por lo general, mediante procedimientos particulares con algún nivel de coherencia interna entre sí. Por lo general, mirando lo que las luchas emprenden desde el lugar de la inestabilidad, es decir, desde la disposición a trastocar y subvertir lo que está establecido como fijo e inamovible se puede distinguir cómo lo que casi siempre está en disputa es la reapropiación colectiva —parcial y tendencialmente general— de lo que existe, comenzando por el tiempo y los medios de existencia[11] hasta los llamados «recursos naturales» y todo tipo de riqueza social objetivada.

Pensar las luchas desde la contradicción y desde la estabilidad las suele colocar dentro de la clásica posición estado-céntrica de izquierda; en contraste, entender las luchas como despliegue sistemático de las contradicciones y razonar sobre ellas desde el punto de vista de la inestabilidad sitúa la mirada en el punto exactamente contrapuesto: en el del registro de la tendencial subversión y desborde de los límites anteriormente impuestos que ilumina los diversos, y a veces difusos e incluso contradictorios, *horizontes interiores* que quienes luchan expresan, explican, practican y promueven. Así, la noción de *horizonte interior* es central en mi argumento.



[11] Nótese que utilizo el término «modos de existencia» y no «modos de producción». Recojo esta distinción de la lectura que Mina Navarro hace del trabajo de Massimo De Angelis, «Marx and primitive accumulation: The continuous carácter of capital´s enclosures» en *The Commoner*, núm. 2; disponible online. Veáse Navarro, 2013.

A partir de la revisión del trabajo de Bloch, en particular de sus reflexiones sobre lo que él llama «horizonte de deseo» a lo largo de la primera parte de *El principio esperanza*, bosquejo la noción de *horizonte interior* de una lucha como aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva y se expresan a través de ella en un momento particular de la historia.[12] Es un término, pues, para referirme a los contenidos más íntimos de las propuestas de quienes luchan, comprendiéndolos en su dificultoso surgimiento. Enfatizo, además, que tales contenidos, que en su reiterada expresión diagraman y alumbran el horizonte interior de una lucha, con frecuencia son a su vez contradictorios, se exhiben sólo parcialmente, o pueden hallarse antes que en formulaciones positivas, en el conjunto de desfases y rupturas entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que no se dice y se hace, en la manera cómo se expresan los deseos y las capacidades sociales con que se cuenta, etc. La dificultosa comprensión del *horizonte interior* de una lucha o de un conjunto de luchas es, entonces, un punto central de esta propuesta.

El acercamiento a la lucha como clave central de comprensión no se concentra, como puede verse, en la posibilidad de cierre del proceso de lucha y/o reorganización del cuerpo social a partir del reacomodo de los antagonismos que lo desgarran. Más bien, asumiendo el curso de las luchas como flujos continuos aunque intermitentes de tales antagonismos desplegados, pone atención tanto en documentar y comprender lo alcanzado en cada episodio específico de impugnación colectiva del orden dominante —«triunfo parcial» suele llamarse—, como también en percibir-entender las novedades políticas que se producen en cada ocasión de las más variadas maneras, las aspiraciones colectivas explícitas y las no plenamente formulables que se vuelven audibles en los distintos episodios enérgicos de despliegue de la lucha y en las variadas maneras en las que se batalla para



[12] Para una discusión más profunda sobre esto véase Gutiérrez, 2009.

mantener abiertas las posibilidades de reapropiación de la riqueza existente[13] en su diversidad, así como en los heterogéneos ensayos que se ponen en juego para alcanzar breves momentos de equilibrio inestable, a partir de los cuales la historia continúa su camino.

Tales son, en un gran nivel de generalidad, mis puntos de partida.

*¿Cómo podemos estudiar-entender los polimorfos flujos de antagonismo que desgarran la sociedad?*

Afianzando la mirada en el despliegue polimorfo y generalizado de los múltiples antagonismos que desgarran la sociedad, la cuestión ahora es cómo podemos entender las luchas y aprehender lo que en cada ocasión nos enseñan, en particular, sobre las posibilidades, más ciertas o incluso aquellas meramente insinuadas, de transformación social.

Una de las maneras tradicionales para hacer esto es la identificación de sujetos sociales para, después de ello, escudriñar la manera cómo tales sujetos, así clasificados, luchan; estableciendo, además, formulaciones cerradas para calificar lo que se proponen. Este camino ha mostrado una y otra vez sus enormes dificultades para comprender los más álgidos fenómenos sociales en tanto antepone los

[13] Convoco al lector a que ensaye la comprensión de, por ejemplo, los masivos sucesos de lucha que ocurrieron en las principales ciudades de Brasil a finales de junio de 2013 con la perspectiva propuesta. Las tumultuosas y gigantescas manifestaciones que, por supuesto, también pueden entenderse como un «movimiento social contra el aumento de los pasajes», a mi juicio expresaban de manera caótica y enérgica en primer lugar, el rechazo belicoso a la manera en la cual, el «negocio del fútbol» está imponiendo dinámicas de expropiación y exclusión brutales sobre el conjunto de la sociedad; esto es, expresan la voluntad de impugnar y subvertir los términos en los que está ocurriendo la *expropiación* y monopolización de todas las actividades conexas con un evento que localmente es altamente significativo: el Mundial de Fútbol 2014. Al mismo tiempo, esas luchas, entendidas de esta manera, abren caminos para ampliar el horizonte de lo político y volver a establecer como central la reapropiación colectiva de lo que existe como riqueza social.

conceptos a la realidad, en momentos —los de la lucha— en los cuales la insubordinación y la crítica práctica a las relaciones imperantes desbordan los conceptos clasificatorios previos y, muchas veces, los anulan.[14]

Ahora bien, las luchas necesitan sujetos de lucha;[15] y, más aún, la sintaxis profunda del castellano necesita para expresar contenidos, sostenerse en formulaciones estructuradas a partir de la tríada sujeto-verbo-complemento. Sin embargo, vale la pena avanzar con cuidado para no caer en una paradoja aparentemente sin solución. Nótese que estoy hablando de «sujetos de lucha» y no de sujetos sociales o sujetos políticos. Son las luchas las que constituyen a los sujetos de lucha y no viceversa.

A lo largo del despliegue de las luchas se conforman, transforman, consolidan y/o evaporan distintos sujetos de lucha, que se distinguen y vuelven comprensibles justamente al poner atención en el *curso concreto* de la lucha particular: en cada ocasión se visibilizan y distinguen los distintos conjuntos de varones y mujeres que se asocian, discuten, acuerdan, se proponen fines, resisten y luchan. Esos son los sujetos de lucha y es en ellos y en las acciones que los constituyen como tales, en quienes hay que poner atención a partir, justamente, de las luchas que despliegan. Para ello, antes que anticiparnos en la acción de nombrar, conviene rastrear las maneras cómo se expresa la nueva distinción clasificatoria que los mismos protagonistas autoproducen durante una lucha, casi siempre haciendo visible algún tipo de trama común: «Nosotros, gente sencilla y trabajadora», «Nosotros los aymaras que habitamos



[14] Nótese cómo en cada acción significativa de lucha vuelve a presentarse la dificultad de establecer quién es el sujeto de lucha, en tanto se difuminan y se quiebran los anteriores conceptos que buscaban identificar a tales sujetos. Se puede rastrear, entre otras, la clásica dificultad para dotar de contenido al concepto «clase obrera» que confrontan una y otra vez ciertas posturas de izquierda tradicional. Similar dificultad confronta el concepto de «campesinado», «pueblo indígena» o «movimiento social».

[15] La expresión «sujeto de lucha» es utilizada por Francisco Gómez Carpinteiro (2011) para dar cuenta del tipo de subjetividad insubordinada y antagónica que se manifiesta en cada lucha concreta.

estas tierras desde tiempos inmemoriales», «Nosotros, los pueblos de Oaxaca articulados en una Asamblea Popular». Cómo se autodesignan aquellos quienes luchan constituye una pista central para la comprensión no sólo de lo que está en disputa en esa lucha particular sino de los alcances que tales acciones pueden tener, además de, por supuesto, desvelarnos al sujeto de lucha.

Entonces, el asunto central que sostengo es que no es fértil entender a los sujetos como constituidos previamente a la lucha que son capaces de desplegar. Por el contrario, la cuestión es atender a las luchas y hacerse una serie de preguntas tan simples como difíciles, procurando responderlas con el mayor cuidado. Tal serie de preguntas consiste básicamente en indagar:

¿Quiénes son los que en un momento determinado luchan? ¿A qué se dedican? ¿Cómo se asocian? ¿Qué tradiciones colectivas los impulsan? ¿Qué persiguen? ¿Qué fines los animan? ¿Cómo se movilizan, qué tipo de acciones despliegan, cómo las deciden y cómo las evalúan? ¿De qué manera gestionan, cuando aparecen, sus conflictos internos? ¿Cómo se autorregulan? ¿Cómo equilibran la tensión conservación/transformación?

Se trata de rastrear y documentar la manera en la que las luchas brotan y se presentan, reconociendo a los hombres y mujeres que o bien resisten y se oponen a alguna nueva agresión, o se proponen conseguir algún propósito acordado en común.

Registrar quiénes son las personas que se movilizan e impugnan lo que hay es una actividad muy diferente a aquella que consiste en «clasificar» a tales personas en categorías previamente establecidas. Así, las luchas son, en cada ocasión, protagonizadas por múltiples y heterogéneos sujetos de lucha que, desde su particularidad, imprimen a sus acciones rasgos distintivos y relevantes recuperando lo que saben y construyendo novedades a partir de ahí. Además, en cada lucha, aquellos hombres y mujeres que la protagonizan ensayan formatos asociativos y producen nuevas formas de cooperación; por lo demás, las formas asociativas casi nunca consisten en novedades

plenas sino que, por lo general, se suelen recuperar, conservando y transformando, las tradiciones locales en las cuales quienes luchan han sido formados y de donde casi siempre brotan sus capacidades tanto de creación como de insubordinación, adecuándolas, expandiéndolas o perfeccionándolas para los propósitos que persiguen.

Finalmente, algo muy relevante de esta manera de ver las cosas consiste en que, a partir del despliegue de las luchas, de las múltiples acciones de insubordinación e impugnación de lo que se impone, se abren caminos de transformación social y política, los cuales, en muchas ocasiones permiten ampliar las perspectivas de aquello a lo que se aspira. Es decir, el *horizonte interior,* las diversas *aspiraciones políticas* de las luchas, tampoco están contenidas de antemano en lo que inicialmente se afirma o se muestra al brotar una lucha. Más bien, es a partir del despliegue de la propia lucha común que se aclaran los caminos a seguir, se precisan los aspectos centrales a subvertir y se construye, paulatinamente, la capacidad material y la lucidez y precisión para ampliar los fines a alcanzar. Esto quiere decir que las luchas no pueden ser calificadas de antemano a partir de parámetros exteriores a sí mismas, clasificándolas mediante las clásicas distinciones elaboradas desde el poder (lucha democrática, lucha política, lucha social, entre otras). Lo que sostengo es que las luchas, sobre todo cuando son amplias y se generalizan, cuando tendencialmente impugnan elementos centrales del orden de cosas existente, cuando se masifican y fortalecen, ellas mismas abren sus propias perspectivas, se reinventan a cada momento y delinean horizontes de transformación política posibles.

Las posiciones teóricas y políticas que desde una radicalidad aparente se empecinan en catalogar las luchas y se solazan en exhibir sus límites, lo único que hacen es contribuir al empantanamiento de las posibilidades anidadas en las propias luchas concretas. Entonces, no se trata de considerar que atrás de cada lucha se esconde la «hidra de la revolución», como se decía acerca de las huelgas en el siglo pasado. Más bien, se trata de no perder de vista que son las luchas a través de sus acciones, logros y

deliberaciones —y no los programas políticos, las clasificaciones *ex ante* o los diseños de lo posible exteriormente pergeñados— las fuentes que iluminan y dan contenido a las transformaciones posibles en cada ocasión.

Asentado lo anterior, presento el siguiente «artefacto» práctico para comprender las luchas, para distinguirlas entre sí, no a partir de colecciones exteriores de rasgos que tales acciones colectivas exhiben o no, sino desde las posibilidades de transformación y las novedades políticas que ellas mismas despliegan.

El artefacto en cuestión consiste en la contrastación sistemática del *horizonte interior* desplegado en las acciones de impugnación del orden establecido con el *alcance práctico* —material y simbólico— de tales acciones y luchas.

Veamos esto con cierto detalle pues es quizá el nudo y/o la estrategia teórica de esta propuesta metodológica. Para estudiar las luchas y aprender de ellas es necesaria una manera de volverlas comprensibles, entender sus posibilidades transformadoras y hacerlas comparables entre sí, aun en su singularidad. Es decir, si bien cada lucha dibuja y constituye un evento singular, al mismo tiempo presenta *elementos comunes* con otras experiencias en la medida en que en su despliegue desborda y/o niega tanto el orden político del capital como las categorías que desde cierta academia o desde el estado se construyen para fijarlas y volverlas manejables. Conviene estar atentos a tales elementos comunes entre luchas singulares y distintas, a fin de habilitar posibles diálogos entre ellas que contribuyan a su eventual reforzamiento. Para tal fin, el artefacto propuesto propone la acción sistemática de contrastación entre el *alcance práctico* de una lucha y su *horizonte interior*.

Por *alcance práctico* de una lucha entiendo el conjunto de rasgos y significados plenamente registrables a partir del seguimiento de la propia acción de lucha: su carácter local, regional, nacional o internacional; su capacidad para trastocar y suspender la normalidad capitalista de la vida cotidiana; la manera en la que rompe los tiempos dados y preestablecidos de la acumulación del capital y del mando político estatal, etc. El registro minucioso del

despliegue de las luchas en sus alcances prácticos ilumina y permite percibir, también, el *horizonte interior* que se abre paso a través de ellas o las dificultades para que ciertos rasgos broten o se expresen. Por ejemplo, las luchas locales, centradas en una acción defensiva específica, en ocasiones pueden carecer de un *alcance práctico* demasiado ambicioso, pero su *horizonte interior* puede ir poco a poco volviéndose profundamente subversivo. En contraste con ello, algunas luchas cuyos alcances prácticos son de gran relevancia, pueden incluir en su interior un confuso conjunto de tensiones y competencias entre quienes protagonizan las luchas, que en ocasiones inhiben la expresión de sus posibilidades subversivas más enérgicas.

La contrastación sistemática de esta pareja de rasgos analíticos —alcances prácticos de la lucha y horizonte interior que se despliega en ella— permite una comprensión profunda del suceso social, auspiciando el reconocimiento de las novedades políticas que de ahí brotan y volviendo visible lo que de común se manifiesta en diversas luchas singulares.

Para cerrar esta sección y haciéndome cargo de las dificultades contenidas en la propuesta presentada, en particular dado el conjunto de problemas que suscita su expresión sistemática en el lenguaje —tal como ahora existe—, al exigir la continua vigilancia del abuso de formulaciones conceptuales *ex ante* para identificar y clasificar las luchas, presento un sustantivo distintivo que quizá puede ser útil para nombrar de manera directa algunos de los rasgos más relevantes de la dinámica de despliegue de los antagonismos que desgarran a la sociedad.

Nombro *entramado comunitario* a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión, y acosadas, sistemáticamente, por el capital. Al nombrar esta trama de reproducción de la vida con una expresión lingüística específica, pretendo no comprometerme con una formulación conceptual, pero sí establecer un término —que considero necesario— para designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de

aspectos inmediatos de la reproducción social —tramas que generan mundo— así como algunos rasgos que tiñen las relaciones, que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión, entre quienes son miembros de tales entramados. Aclaro nuevamente: al hablar de *entramado comunitario* mi intención no es establecer un nuevo concepto que nos lleve al mismo punto de partida que fue criticado al comienzo de este trabajo. Mi intención es brindar un sustantivo común que permita aludir, es decir, que nombre y designe lo que una y otra vez se nos hace visible en aquellos momentos intensos de despliegue del antagonismo social: que quienes se insubordinan y luchan, quienes desbordan lo instituido y trastocan el orden, lo hacen con mucha frecuencia, a partir de la generalización de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana, sobre todo en aquellas relaciones no plenamente subordinadas a las lógicas de valorización del valor.[16] La pertinencia semántica de la expresión que propongo está, por supuesto, siempre en discusión pero su uso nos permite reflexionar sobre un último elemento que completa esta perspectiva: la existencia de formas de lo político distintas e inconmensurables, carentes de medida común, entre lo que desde los heterogéneos mundos de la vida se rebela una y otra vez contra lo que se le impone como presente inadmisible y las distintas propuestas de reconstitución de órdenes de mando y acumulación —«estados» se les suele llamar— que en los tiempos actuales sólo se distinguen entre sí a partir de los matices, sobre todo ideológicos, con que argumentan sus acciones.

## Horizontes políticos que brotan desde las luchas contemporáneas: aproximaciones esquemáticas

Para finalizar esta exposición introduzco esquemáticamente, en primer lugar, una breve panorámica de los rasgos más relevantes de dos horizontes políticos diferentes,



16 Para una reflexión más amplia sobre el tema en relación a las luchas bolivianas de comienzos del siglo XXI véase Linsalata, 2012.

que se han vuelto distinguibles a partir del conjunto de luchas de los últimos veinte años[17] protagonizadas principal, aunque no únicamente, por diversos entramados comunitarios tanto locales como más amplios, que se han expresado bien como luchas de pueblos, ayllus, consejos, bien constituyendo asambleas, frentes, coordinadoras, confederaciones, etcétera.

A partir, sobre todo, del trabajo de indagar en las posibilidades de transformación política, económica y social desplegadas durante la ola de levantamientos y movilizaciones en Bolivia entre 2000 y 2005, distinguí la existencia de dos horizontes políticos confrontados y en competencia, con posibilidades intermitentes pero siempre plagadas de tensión y de colaboración entre sí. Los horizontes que, desde mi perspectiva, se hicieron visibles en ese país —y que hasta cierto punto pueden iluminar la reflexión y abrir el diálogo sobre otras experiencias— son los siguientes. En primer término, un *horizonte nacional-popular* centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante, también expresada en otras luchas de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal.[18] En

[17] Mis reflexiones sobre estos asuntos se nutren claramente de los aportes zapatistas, cuyas posiciones comenzaron a dialogar con otros procesos de lucha desde 1994. Sin embargo, la experiencia que más íntimamente conozco es la de las rebeliones y levantamientos que sacudieron Bolivia entre 2000 y 2005. En tal sentido, en esta sección planteo lo que sobre estas luchas aprendí, a partir de reflexionar sobre ello utilizando la herramienta teórica que expuse anteriormente. Una argumentación mucho más larga sobre todo esto puede revisarse en Gutiérrez, 2009.

[18] Una variante acotada, contradictoria y siempre tímida de este camino es lo que llevó adelante el primer gobierno de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS) entre 2006 y 2009. A partir del segundo periodo de gobierno —que comenzó en 2010— es evidente que se está restringiendo la capacidad de participación política desde la sociedad, limitando de todas las maneras posibles la autonomía política de las organizaciones sociales a fin de consolidar, desde el estado, un nuevo orden de mando. Esto último es un asunto totalmente distinto a los problemas más difíciles de la transformación política y social sobre los que versa mi argumentación.

muy diversas ocasiones, esta fue la manera de pensar e intentar abrir los caminos de lucha contra el capital, en particular, contra los múltiples despojos reiterados o nuevos; y contra la negación de la posibilidad misma de reproducción de la vida que la acumulación del capital impone.

En segundo término, durante los momentos más enérgicos de la lucha indígena, comunitaria y popular en Bolivia, también se volvió claramente visible un *horizonte político comunitario-popular* centrado en la disposición colectiva y sistemática a desbordar —alterando y tendencialmente reconstruyendo— la trama de relaciones políticas liberales así como los formatos legales e institucionales existentes. El nudo central de este horizonte político al que denomino *comunitario-popular* no fue —ni creo que pueda ser— la reconstitución de ningún tipo de estado; más bien, la cuestión central que desde este horizonte político se colocó en el debate político durante varios años fue la *reapropiación colectiva de la riqueza material disponible*, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo.

Aclarando lo anterior, de ninguna manera estoy afirmando que el carácter principal de tales luchas haya sido un anti-estatalismo extremo, más bien, lo que afirmo es que en Bolivia, entre 2000 y 2005, se visibilizaron con enorme claridad una clase de luchas no centradas en la ocupación del estado sino orientadas, básicamente, *por la reapropiación social de la riqueza material disponible* que, además, pusieron en el centro de la discusión el carácter común —no privado— que tales riquezas y su administración debieran exhibir. Lo que se logró decir en torno a esto fue expresado claramente a partir de lo que las luchas hicieron una y otra vez, aunque no alcanzó a ser formulado explícitamente en todas las ocasiones.[19]



---

[19] Hay dos momentos en los que el nudo de la reapropiación social de la riqueza material fue claramente expresado: durante la Guerra del Agua en Cochabamba en 2000 y 2001 y también en la plataforma política que los hombres y mujeres aymaras elaboraron entre 2001 y 2002 durante la ola de levantamientos en esa región. El asunto político central que tales luchas pusieron en discusión fue la cuestión de la llamada «soberanía social», es decir, el derecho a tomar directamente decisiones colectivas sobre los asuntos que competen a todos. Sobre este tema véase Gutiérrez, 2009.

Sin embargo, de acuerdo a lo que he argumentado a lo largo de estas páginas, rastreando los momentos más intensos de las luchas encontré una y otra vez desfases y contradicciones entre lo que hacían y lo que decían quienes luchaban; entre lo que respondían a los funcionarios estatales con quienes en ocasiones discutían y lo que inmediatamente después volvían a echar a andar. Creo haber registrado con cuidado las grandes dificultades para expresar la gran radicalidad de las ambiciones transformadoras que se desplegaron, sobre todo, durante los levantamientos y movilizaciones ocurridos entre 2001 y 2003.

Tal horizonte de transformación social de raigambre comunitaria-popular, que puso en el centro del debate la cuestión de la reapropiación de la riqueza material comenzando por el agua, siguiendo con los hidrocarburos y continuando con la tierra-territorio y otra serie de bienes, implicó una fuerte sacudida al orden político liberal-capitalista que, entre otras cosas, centra la ambición de estabilización de la vida social en la construcción de estado. Los aspectos políticos más relevantes de este horizonte, que se volvieron audibles y visibles durante los años más fértiles de las luchas, pueden resumirse en una formulación bastante simple aunque de gran densidad: las luchas se esforzaron sistemáticamente en la *desmonopolización del derecho a decidir* sobre aquellos asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan. Podemos llamar a esto, qué duda cabe, democratización polifónica y radical de la sociedad;[20] pero también podemos nombrarlo: inversión del orden de mando que busca instituir el derecho a decidir en común sobre la riqueza material de la que se dispone, es decir, *Pachakuti*.[21]



---

[20] La noción de «democratización polifónica y radical» no pretende ser un concepto en esta argumentación. Lo que se afirma es que las tendencias hacia la desmonopolización tanto del derecho a decidir (es decir, a que los más intervengan en la decisión sobre los asuntos que les incumben porque les afectan), como de la riqueza material son los contenidos de una acción democratizadora que puede ser plural —por tanto polifónica— y al mismo tiempo profunda, por eso radical.

[21] La voz aymara *Pachakuti* está compuesta de dos partículas: *Pacha* que significa tiempo-espacio, es decir, es un término que alude a las

Así, con sus luchas, en las discusiones que abrieron y a partir de los logros que tuvieron, una y otra vez, los y las movilizadas empujaron a que se mantuviera abierta la deliberación pública de fondo sobre los asuntos relevantes de la conducción del país. Desde el espacio de la sociedad o, con más precisión, desde los variados entramados comunitarios en estado de rebelión, comenzaron a desorganizar una añeja y colonial relación de mando político excluyente, discrecional y monopolizadora de las decisiones políticas. Con sus acciones reconstruyeron una específica *forma de lo político* que no bebe ni directa ni únicamente de la herencia política más persistente de la modernidad-capitalista: la centralidad del estado en la organización de la *vida civil* —y pública— que asume como punto de partida la acumulación del capital. Más bien, alumbraron caminos de transformación social y política no centrados en la ocupación del aparato gubernamental, aun sin despreciar la eventual fuerza que tal extremo podría brindar a la propia empresa de transformación social. Entre lo más relevante de esta forma de lo político está el *protagonismo* de tales entramados comunitarios, dispuestos una y otra vez a no ceder, mediante reiteradas luchas, la capacidad de decidir y establecer los caminos a seguir.

El horizonte político comunitario-popular cuyos rasgos principales he tratado de esbozar, insisto, no se expresó en Bolivia ni en un programa ni en una figura única o caudillo; más bien, se desplegó en el quehacer y en la deliberación colectiva sobre múltiples temas, estableció vetos colectivos a las decisiones inadmisibles que se trataron de imponer, abriendo espacios-tiempos de rebelión múltiple donde se sembraron nuevos criterios morales acerca de la vida social. Es posible afirmar, entonces, que tal horizonte comunitario-popular se desplegó enérgicamente, aunque con importantes dificultades para expresar explícitamente sus propuestas, desde la autonomía política y material



bases más íntimas y fundamentales de los supuestos cosmogónicos en las culturas andinas. Por su parte, *kuti* quiere decir vuelta, giro. *Pachakuti*, entonces, refiere a la transformación profunda del espacio-tiempo que habitamos, a la subversión y alteración radical del orden existente.

lograda por heterogéneos entramados comunitarios, tanto rurales como urbanos, durante varios años. Tales novedades políticas que brotan en medio de las luchas tienen la calidad de experiencias singulares, pero también contienen, creo, la posibilidad del diálogo y la conversación con otras luchas semejantes.

Tales son los rasgos epistemológicos principales de mi manera de entender los asuntos sociales y lo relativo a la transformación social, partiendo y siempre aprendiendo de las luchas sociales que una y otra vez iluminan nuestras vidas.

Puebla (México), otoño de 2013

# 2. Los ritmos del *Pachakuti*.*

## Breves reflexiones en torno a cómo conocemos las luchas emancipatorias y a su relación con la política de la autonomía

En este trabajo regreso y profundizo sobre algunos de los argumentos que desarrollé en el libro *Los ritmos del Pachakuti*. En particular, me pregunto sobre las posibilidades y formas de las luchas emancipatorias interrogando la realidad desde Bolivia, aunque no únicamente. La cuestión de la emancipación social, de sus cursos concretos, de sus desafíos y dificultades, continúa desafiante en los debates contemporáneos; en particular, respecto a la contradictoria tensión entre los eventuales gobiernos progresistas —sus acciones y perspectivas— y la gigantesca capacidad social autónoma y directa para intervenir en ciertos asuntos públicos que a todos incumben, que fue visible y estuvo presente de manera intermitente, vigorosa y tumultuosa entre 2000 y 2005, es decir, durante los años de los levantamientos y movilizaciones indígenas y populares más potentes que hicieron colapsar una parte importante del orden económico y político colonial neoliberal en ese país.



* Este artículo fue publicado en la Revista *Desacatos* núm. 37, septiembre-diciembre de 2011. En él regreso sobre algunas de las preocupaciones que alentaron mi investigación doctoral sobre la lucha indígena y popular en Bolivia entre 2000 y 2005, publicada posteriormente con el título, *Los ritmos del Pachakuti*, México, ICSyH-BUAP-Bajo Tierra ediciones, 2009, recuperando y extendiendo partes del capítulo introductorio.

Comienzo entonces desde una cuestión complicada: la relación entre la emancipación social y la cuestión del poder en tiempos de gobiernos progresistas. Considero que una de las maneras más claras en que la tensión entre ambas quedó planteada puede encontrarse en lo discutido en una reunión de la Coordinadora del Agua y de la Vida en Cochabamba, realizada en marzo de 2006, esto es, a dos meses de que Evo Morales asumiera el cargo de presidente de Bolivia con una abrumadora mayoría de votos. En dicha reunión esta problemática fue expresada de la siguiente manera:

> La cuestión de cómo ejercer el gobierno es actualmente el problema del MAS; la cuestión que sigue estando frente a nosotros es el problema del poder, de su disolución y trastocamiento.

Analicemos tal afirmación con cuidado. En primer lugar, mantiene a la vista la distinción —absolutamente *práctica*, aunque cuyo acercamiento muchas veces es más bien teórico— entre ocupar diversos cargos públicos —incluida en este caso la Presidencia de un país— con las consecuentes prerrogativas para decidir sobre diversos y específicos asuntos públicos, la obligatoriedad de ceñirse a determinadas normativas heredadas, a rígidas formas institucionales y a cumplir con viejos formatos administrativos; y la mucho más significativa y compleja dificultad de continuar avanzando por el camino de establecer directamente, desde la sociedad llana, con base en la deliberación y el acuerdo común, los caminos que han de transitarse y los límites que han de establecerse a las viejas prerrogativas de mando y monopolio sobre la decisión pública.

La afirmación de Cochabamba entiende, además, este último asunto como una trayectoria colectiva a proseguir, como un itinerario a hilvanar y no como una finalidad u objetivo que se pueda alcanzar definitivamente en algún momento determinado de la historia. Así, *abre desde la sociedad llana,* desde «la población sencilla y trabajadora»,[1]



[1] «Nosotros, la gente sencilla y trabajadora» fue y continúa siendo la manera en que la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida

un vasto campo de problemas políticos a solucionar y discute la noción misma de *lo político*.

En segundo término y en concordancia con lo anterior, la formulación coloca en su justo lugar el problema del *sujeto de la emancipación social*, distinguiendo claramente entre los distintos conglomerados y cuerpos asociativos de la sociedad trabajadora, diversos y múltiples, que tienen ante sí el problema de la disolución y escape del poder-imposición;[2] y la peculiar corporación que temporalmente ocupa el aparato del gobierno. Además, de manera implícita, al establecer ante sí nuevas tareas en relación con la disolución del poder-imposición, coloca en primer plano el problema del *cuidado y expansión de las capacidades colectivas propias* que permitan justamente des-sujetarse de las tramas de dominación, des-hilvanándolas.

Concordante con lo anterior, en aquellos momentos eufóricos de principios de 2006 cuando comenzaba el gobierno de Evo Morales y habían pasado apenas seis meses de la última gran oleada de levantamiento y rebelión,[3] escuché a

—una articulación política flexible, estable y no institucional que distintas y variadas organizaciones sindicales y sociales así como grupos diversos de activistas y profesionales, produjeron durante la Guerra del Agua en Cochabamba—, describía quien era ella y enunciaba a su interlocutor. De esta forma establecía, en cada ocasión, su lugar de enunciación: en primera persona, por fuera del estado y desde el trabajo.

2 Vale la pena tener permanentemente presente, el contraste entre dos significados del término «poder»: por un lado, prerrogativa de ejercer el mando sobre los asuntos sociales o como fuerza social —privadamente detentada— para instituir destinos y dar forma a específicas maneras de producción y usufructo de la riqueza social; por otro, capacidad individual y colectiva de producir, generar y regenerar la vida en sus múltiples dimensiones construyendo y afianzando modalidades autónomas de autorregulación. Estos dos sentidos contradictorios han sido abordados por diversos actores, en particular por John Holloway en su clásico, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, BUAP-Herramienta, 2001. Sobre el tema y de manera similar aunque independiente, hay algunos argumentos en mi trabajo *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México DF, CEAM-Juan Pablos, 2006.

3 La última movilización de la ola de levantamientos contra los gobiernos neoliberales ocurrió en mayo-junio de 2005. A través de dicho

compañeras aymaras del sindicato de vendedoras de pescado de la ciudad de El Alto expresar lo siguiente:

> Mira, Evo es como el marido que se casa con todos nosotros, con Bolivia, el día de las elecciones. Él tiene su tarea, nosotros tenemos la nuestra. Que no se meta con nosotras, que no venga a decirnos qué hacer. Nosotras ya hemos aprendido qué tenemos que hacer. Él tiene que estar ahí ocupándose de que los extranjeros y los q'aras no molesten. Nosotras vamos a hacer todo lo demás.

Al plantear las cosas de esta manera las compañeras, a su modo, insistían también en la decisiva cuestión de que eran ellas mismas quienes debían ocuparse de ir transformando la vida cotidiana y, en general, las relaciones sociales. Lo más elocuente es la afirmación que reforzaban con la metáfora familiar del casamiento: «Que [Evo, pensado como «marido» de la sociedad boliviana] no venga a decirnos qué hacer; él tiene su tarea, nosotras la nuestra». Ante mi pregunta insistente de qué era lo que nosotras teníamos que hacer, las compañeras hablaban de manera difusa de diversos y variados anhelos: «más escuelas y opciones para nuestros hijos, los jóvenes», la necesidad de «mejorar» la vida cotidiana, etcétera. Consideraban que para afrontar tales cuestiones, el gobierno debía «apoyar». Sin embargo, enfatizaban reiteradamente una cuestión fundamental: «a nosotras nos toca cuidar que Evo *no se desvíe.* Él tiene que apoyarnos a nosotras, en lo que entre todos vayamos decidiendo». Esta sencilla manera de expresar un asunto político mayor acerca de quién es a fin de cuentas el titular de la soberanía social, acerca de quien detenta la prerrogativa de decidir sobre los asuntos que a todos o a muchos incumben, me parece muy fértil. Expresa la manera en que se entiende, desde una perspectiva femenina popular-comunitaria, la relación entre quien va a ser ocasionalmente «el



esfuerzo «la población boliviana sencilla y trabajadora» en su conjunto fue capaz, en el contexto de la renuncia del presidente sustituto de entonces, Carlos Mesa, de desarmar una maniobra política de los partidos tradicionales de derecha que pretendían establecer su propio proyecto sucesorio y mantener el control del gobierno.

encargado del gobierno» y las diversas partes que conforman el «cuerpo social»: «él tiene que estar ahí para apoyar lo que nosotros vayamos decidiendo».

Desde la perspectiva que sostengo, estas dos formulaciones insinúan una manera *concreta y particular*, es decir, práctica, en contraste con las formas abstractas y generales, teóricas, de los «planes de gobierno» o los «programas» de proyectar un horizonte de sentido autónomo que ilumina los propios pasos que pueden ser dados en común en cada momento. Más adelante presentaré de manera más general algunas consideraciones acerca de las luchas emancipatorias elaboradas desde estas búsquedas.

Ahora bien, lo que las compañeras de El Alto diseñaban como perspectiva abierta de transformación política no es lo que ocurrió en los años siguientes, al menos no de manera fluida. Para comprenderlo, veamos en un primer momento y de manera muy breve qué hizo el gobierno del MAS durante su primera gestión; mencionemos, después, algunas de las iniciativas que, desde la sociedad, se imaginaron y se intentaron en relación con la cuestión de la «reapropiación» de la riqueza social, natural y pública y, finalmente, reflexionaremos con cierto cuidado sobre tales experiencias a fin de bosquejar algunas ideas más generales.

I. El primer periodo de gobierno de Morales (2006-2010) estuvo marcado por cuatro grandes líneas de actividad política:

i) La convocatoria y realización de una Asamblea Constituyente que, pese a conservar un formato liberal para la selección de los diputados constituyentes permitió, de todos modos, un amplio debate nacional sobre algunas de las más importantes modificaciones formales del estado desde la perspectiva indígena y popular. La Constitución Política que resultó de esa Asamblea, lamentablemente, mantuvo casi intacta una parte sustancial de los fundamentos materiales del estado liberal: la gran propiedad de la tierra en Oriente y el respeto a la representación política

delegada en los partidos políticos y mediada por la ley y las instituciones estatales.[4]

ii) La renegociación de los contratos de explotación de los hidrocarburos con las compañías transnacionales más poderosas, que hasta entonces se habían erigido en prácticamente únicas dueñas de las riquezas del subsuelo boliviano. Morales y su gobierno establecieron nuevos términos para dicha relación entre estado y transnacionales, bastante más favorables para el primero y a esto le dieron el pomposo nombre de «nacionalización de los hidrocarburos».[5]

iii) La neutralización parcial de la amenaza política de las élites regionales terratenientes agroexportadoras del Oriente, que desde 2005 introdujeron en el debate público la temática de la «autonomía regional» como coartada para anular cualquier transformación económico-política, al menos en su región y así conservar sus privilegios. La manera en la que el gobierno consiguió dicha neutralización parcial de la fuerza oligárquica fue a través de una confusa mezcla de medidas políticas y administrativas de cooptación, concesión y disminución de presupuestos públicos, que han sido duramente criticadas —aunque admitidas pese a la inconformidad— desde los movimientos sociales de tales regiones orientales.[6]

---

[4] Dunia Mokrani, Patricia Chávez y Luis Tapia han reflexionado ampliamente sobre este tema aportando valiosos elementos. Véase Tapia, Mokrani y Chávez, *Democracia y cambio político en Bolivia*, La Paz, PIEB - Documento de trabajo, 2007. También puede hallarse una discusión más detallada de las primeras medidas políticas del gobierno del MAS en Gutiérrez y Mokrani, «Bolivia a un año del gobierno de Evo Morales: elementos para un balance», en López Castellanos y Oliver (coords.), *América Latina y el Caribe: una región en conflicto*, México DF, FCPyS-UNAM-Plaza y Valdés, 2009.

[5] La cuestión de la «nacionalización de los hidrocarburos» está ampliamente tratada en Gutiérrez y Mokrani, *op. cit.*, 2009.

[6] El desarrollo de los momentos más tensos en este conflicto ocurrió a lo largo de 2008. Elaboré algunas crónicas analíticas de los sucesos que derivaron en la Masacre de Pando para el Centro de Información Programa de las Américas en cuya página web puede encontrarse información detallada.

iv) Finalmente, la otra actividad política que el gobierno de Morales desplegó con empeño sobre todo durante su tercer y cuarto año de gobierno, fue la cooptación y subordinación tendencial de las múltiples voces y variados ensayos asociativos que nacieron, o se consolidaron y expandieron durante los años de las rebeliones, a lo largo y ancho del país. Dicha línea de cooptación y control está en la base de la formación de la llamada Coordinadora Nacional para el Cambio (Conacam), instancia organizativa tutelada por el gobierno que aglutina a los «movimientos sociales» para garantizar su adhesión y apoyo a las decisiones del MAS.

Este conjunto de acciones y medidas políticas se entrelazó, además, con la puesta en marcha de algunas «políticas públicas de transferencia de recursos» tal y como sugiere y alienta el Banco Mundial. En particular, se instituyó el «Bono Juancito Pinto» para los estudiantes de menores recursos, así como diversos programas de apoyo a mujeres «emprendedoras».

II. En contraste con estas acciones que no ofrecen demasiadas novedades políticas, miremos un poco hacia dos iniciativas, lamentablemente truncas, que desde algunos espacios y cuerpos de la sociedad llana se insinuaron como posibilidad.

La primera fue el intento de «desprivatización» de la por entonces aerolínea «de bandera» Lloyd Aéreo Boliviano, que los trabajadores de esa empresa imaginaban como paso inicial para abrir la posibilidad tendencial de autogestionar en su conjunto las operaciones de la línea aérea. Presento una muy breve relación de lo sucedido.

La empresa aérea boliviana, «el Lloyd» como se le conocía en Bolivia, tuvo su sede durante muchos años en Cochabamba. En tal sentido, los pilotos, azafatas y demás personal de la empresa conocieron —y muchos participaron en— la ola de luchas y levantamientos en torno a la

defensa del agua que en esa ciudad comenzó en el año 2000. En particular, presenciaron y participaron en múltiples y variadas deliberaciones sobre un tema crucial para la transformación de las relaciones sociales cuya discusión fue central en relación con la gestión y usufructo legítimo del agua: *la cuestión de la reapropiación social de la riqueza común*. Este tema se discutía en Bolivia de maneras muy diversas en aquellos años y todo tipo de argumentos en torno a cómo hacer tal cosa posible se diseminaron tras la llamada Guerra del Gas.[7]

En medio de aquel ambiente de movilización y discusión pero, más aún, de disposición colectiva a no ceñirse a los límites que las leyes e instituciones heredadas establecían como admisibles y de deliberación colectiva acerca de otras posibilidades, Evo Morales asumió el cargo de presidente de la República en enero de 2006. Los trabajadores del Lloyd, en tales circunstancias, elaboraron un plan de «reapropiación» y «tendencial autogestión» de su empresa que consistía esquemáticamente en lo siguiente. En primer lugar, trazaba un camino de «desprivatización formal» a través de llevar a juicio al «socio capitalista» dado el incumplimiento de la mayor parte de las cláusulas del inicial contrato de «riesgo compartido»;[8] esto es, por

[7] Una revisión más amplia en torno a la vasta discusión sobre los caminos y modos para la «reapropiación social de los bienes comunes» en Bolivia se encuentra en *Los ritmos del Pachakuti*, capítulos I y III.

[8] La cuestión de la «desprivatización» se abordaba de la siguiente forma: se conocía muy bien la manera en la cual se habían entregado las antiguas empresas públicas a empresarios transnacionales, en particular Lloyd: se instituyeron «contratos de riesgo compartido» mediante los cuales los «socios corporativos» invertían sus capitales y obtenían el control casi total de la gestión de la empresa a cambio de prácticamente nada, en tanto «los ciudadanos bolivianos mayores de 18 años hasta 1995» mantenían la titularidad individualizada de unas hipotéticas y fantasmagóricas acciones de las empresas (esto es, un papel inútil y sin ningún significado) que a su vez se concentraban en los Fondos de Pensiones por entonces de reciente creación. Pura perversión financiera, eso sí, llena de términos tecnocráticos y de complicados cálculos matemáticos, tan complejos y latosos como insignificantes y tramposos. Los trabajadores de Lloyd proponían recorrer exactamente el camino inverso: deshacer paulatinamente los formalismos de la

caminos legales proponían disolver la desfavorable «sociedad» que se había establecido en 1995 durante el primer gobierno de Sánchez de Lozada. El segundo y crucial paso, dado que la primera acción iba a «secar» las fuentes de financiamiento para capital de operación, consistía en que los trabajadores en conjunto, asociados en su sindicato, se «desafiliaban» colectivamente del sistema privatizado de pensiones (las llamadas AFORES en México y AFP's en Bolivia) y exigían que se les entregara el dinero que ahí tenían ahorrado. Con tales recursos creaban un fondo común para echar a andar la empresa por cuenta propia. En términos muy esquemáticos este era su plan.

El conjunto de cuestiones específicas sobre si mediante esa «aportación» ellos se convertían en nuevos socios del estado —y por lo tanto en parcialmente «dueños» de la empresa— o si esta volvía a adquirir un carácter público y el estado buscaba, después, otros fondos para asegurarles su jubilación no estaba muy definido. Lo que sí estaba claro y llenaba de entusiasmo es que se «podía hacer otra cosa». Y había una gran disposición a transitar ese camino.

Así, en marzo de 2006, tras ponerse de acuerdo respecto a las líneas generales del «rescate» y tendencial «reapropiación» del Lloyd, los trabajadores decidieron ir a proponerle sus ideas a Morales y su gobierno para que entre todos establecieran un plan de acción. Iban a hablar con él en tanto lo consideraban un aliado y, además, se requerían diversos apoyos desde el propio gobierno, sobre todo respaldo político. Estaban eufóricos. Los más críticos a la economía liberal no dejaban de explicar el conjunto

privatización aprovechando tanto sus inconsistencias y debilidades como los propios incumplimientos corporativos a los contratos. Esto se pensaba así, pues desde la expulsión de la empresa Bechtel en 2000 —la titular de la concesión del agua en Cochabamba—, el estado boliviano había sido demandado ante los tribunales internacionales *ad hoc* —el TIAR— donde los *pillos* de cuello blanco demandaban pagos millonarios por «ganancias no devengadas» (*sic*) que pagarían las poblaciones trabajadoras. Todos estos asuntos habían pasado a ser moneda corriente en la discusión pública en Bolivia, saliendo de los gabinetes de los expertos. Eran claramente parte sustancial de aquellos tiempos extraordinarios.

de virtudes de su plan: se recuperaba una empresa antes privatizada y, «de pasada», se quitaba de las manos del capital financiero, al menos una parte del ahorro de los trabajadores que había sido usufructuado privadamente por esas otras corporaciones. Ellos estaban dispuestos a trabajar mucho. En fin, confiaban en que podían abrir, con cautela y paso a paso, un camino nuevo para reapropiarse de la empresa y ensayar formas de autogestión.[9]

No ocurrió nada de lo anterior. Evo Morales los recibió, los escuchó, les dijo que iba a preguntar a sus asesores internos y externos sobre las posibilidades de llevar a cabo lo que exponían los trabajadores y, después de ello, nunca más volvió a recibirlos. El gobierno de Morales no quiso pensar, para nada, en dicha posibilidad. Los trabajadores del Lloyd, apoyados por otros sectores trabajadores y populares de la ciudad de Cochabamba, así como por la Coordinadora del Agua y de la Vida, se movilizaron varias veces a lo largo de marzo de 2006 exigiendo una discusión de fondo sobre lo que proponían. Querían un diálogo público con Evo y su gobierno sobre el plan que tenían. Nunca fue atendida su exigencia.

Finalmente, hacia final de mes los trabajadores junto con vecinos y activistas de Cochabamba tomaron el aeropuerto y fueron violentamente desalojados. Se les amenazó con cárcel y el gobierno armó una campaña de propaganda insistiendo en que «el plan de los pilotos no era factible». Así, a solo dos meses de haber ocupado la silla presidencial, el gobierno manifestó, violentamente, a quién consideraba que pertenecía la prerrogativa de tomar las decisiones. La empresa aérea Lloyd dejó de volar unos meses después.

Dejamos aquí el ejemplo pues no se trata de analizar la manera en que la ocupación de cargos públicos y la disposición de cierto poder de imposición ciega a los excompañeros. Más bien, lo que se busca es recoger algunas de las ideas acerca de lo que parecía posible a la sociedad llana



[9] Vale la pena notar cómo en este otro contexto laboral, especializado y urbano, se aplicaba también la idea que flotaba en el discurso de las mujeres aymaras: «ellos, los del gobierno, que ayuden a que las transnacionales no molesten; nosotros hacemos todo lo demás».

en Bolivia en aquellos momentos extraordinarios. Y de documentar los límites de esta especie de «reformismo desde abajo»,[10] si no está claramente planteada la cuestión de la necesaria inversión de la titularidad de la decisión política; esto es, de las precisiones necesarias para dar vida al «mandar obedeciendo». En segundo lugar, se trata de ir analizando lo que podemos nombrar como una *política de y desde la autonomía* y las dificultades que existen para ella.

Si miramos con cuidado, notamos que los trabajadores del Lloyd sugerían una manera particular para avanzar poco a poco, profundizando el camino de la política autónoma contra el capital y el estado, que había brotado con fuerza en Cochabamba con relación al agua unos años atrás. No tenían una solución. Más bien, bosquejaban un camino por donde encaminar sus propios pasos y, en aquellos momentos, confiaban, equivocadamente, en que el gobierno de Morales podría ser un aliado, un apoyo mínimo. Nunca pensaron que se presentaría como un muro a sus proyectos. Ese límite, en las condiciones de Bolivia en 2006, no supieron cómo ni tuvieron fuerza suficiente para superarlo.[11]

[10] Esta noción, no muy afortunada, una y otra vez ha aparecido en discusiones particulares sobre asuntos políticos con militantes y activistas de diversos países. Agradezco a Márgara Millán la sugerencia de pensarla a través de la perspectiva de Bolívar Echeverría, básicamente como «re-formismo», es decir, haciendo evidente la pertinencia de la expresión para aludir al despliegue desde abajo de la «capacidad de dar forma» a los asuntos colectivos. Reflexionar más a fondo sobre esta cuestión es algo que, de momento, quedará pendiente.

[11] En esos años todo era muy confuso en tanto el tiempo y las posibilidades que lo habitan continuaban abiertas y en disputa. Hacía menos de un año que las principales acciones de lucha y resistencia se coordinaban abierta y directamente, también con Morales. Era, antes que un presidente, un amigo con quien los trabajadores de Cochabamba creían que podían hacer un acuerdo. En tal sentido, la actitud tanto de los trabajadores de Lloyd como de la propia Coordinadora del Agua era llamar al diálogo público para mostrar la viabilidad de sus propuestas, manteniendo abierto el sentido común y la disposición colectiva hacia la transformación de las relaciones sociales. Confiaban en que podrían seguir avanzando por el camino de la deliberación pública y la elaboración de objetivos autónomos, que había tenido tan buenos resultados los años anteriores. Sin embargo, poco a poco chocaron con la realidad de que el gobierno del MAS estaba mucho

Una segunda experiencia donde se hizo evidente la versátil *política de la autonomía* surgió, durante algunos años, desde el Altiplano aymara a través de los llamados «Ponchos Rojos». No es nada fácil contestar a la pregunta *qué* son los Ponchos Rojos y seguramente la respuesta que bosquejaré a tal asunto no puede ser completa. Me guío, de inicio, por la propia definición de quienes se presentan, intermitentemente, bajo tal nombre.

Los *Ponchos Rojos*, en un primer acercamiento, son principalmente comunarios —varones— aymaras, tanto autoridades como «bases», que durante los años rebeldes de levantamientos y prolongados bloqueos se presentaban a las asambleas y cabildos vistiendo el poncho rojo con negro que es la tradicional indumentaria masculina de tiempos de guerra. Ello alude a un fuerte simbolismo comunitario que va estableciendo el significado de los tiempos no únicamente a través de palabras, sino recurriendo a otro rico acerbo lingüístico y comunicativo. Así, presentarse juntas las autoridades comunitarias, vistiendo sus ponchos rayados y portando sus símbolos de autoridad —el chicote, el pututu— se convirtió durante los años de los levantamientos en una forma de establecer una presencia amenazadora que todos entendían: amigos y enemigos.

Cuando Evo Morales llega al Palacio Quemado, muchos aymaras «no masistas» entonces, conocidos y respetados veteranos de los levantamientos, comenzaron a presentarse también ante Morales o ante sus representantes vistiendo justamente sus ponchos rojos. Es decir, expresando que ellos deciden por sí mismos y que tienen fuerza para llevar adelante sus decisiones.[12]

---

más interesado en su propia autoconsolidación como gobierno que en la persistente actividad de proyectar, discutir y ejecutar rutas para ir poco a poco reapropiándose en común de lo privatizado. En este sentido, la metáfora de las mujeres aymaras es muy fértil: ocurre algo similar a cuando, después del matrimonio, «el marido» que hasta entonces había sido un cortés enamorado se vuelve «otra persona» que busca controlar las acciones, pensamientos y tiempos de «la esposa». Esta suele caer en un profundo desconcierto pues, efectivamente quería casarse, pero de ninguna forma quería —ni buscaba— lo que obtiene.

[12] Por esta razón los «Ponchos Rojos» son considerados, sobre todo en las crónicas periodísticas, como una «milicia aymara» cercana a

Así, en este primer nivel, *Ponchos Rojos* es nada más el nombre de la fuerza autónoma colectiva que se presenta públicamente expresando su voluntad y disposición de lucha. ¿Quiénes son, entonces, *Ponchos Rojos*? Pues, sencillamente, quienes así se presentan y así se expresan porque comparten un modo de vivir y de pelear que se produce y se entiende, también, con base en lenguajes no verbales. En un segundo nivel, los *Ponchos Rojos* más notables y reconocidos eran algunos de los comunarios más politizados y luchadores de la región de Omasuyos, relacionados y hasta cierto punto expresados —que no organizados de manera rígida— por Eugenio Rojas, luchador aymara y alcalde de Achacachi durante los años en los que no hubo ni policía, ni cárcel en tales territorios. Leyendo en esta clave los *Ponchos Rojos* son una más de las «anomalías» asociativas que se gestaron e hicieron visibles durante los años rebeldes; no «cabe» una explicación acerca de lo que eran bajo cánones más tradicionales, donde se establecen criterios de pertenencia, pues los *Ponchos Rojos* son más bien la institución de un sentido de inclusión: somos *Ponchos Rojos* quienes somos y nos presentamos así, comunarios aymaras en apronte y con disposición de pelea (ambigua y casi tautológica definición si el afán es identificar).

Durante los primeros años del gobierno de Morales, los *Ponchos Rojos* reconocieron la autoridad de Evo, le expresaron prácticamente su disposición a apoyarlo en la confrontación contra la oligarquía del Oriente y, al mismo tiempo, le manifestaron su desconfianza y molestia con relación a muchas de las prácticas políticas y de las decisiones que se tomaron desde el gobierno. Sobre la disposición a apoyar a Morales en la disputa contra la oligarquía, todavía se recuerda la llegada de los *Ponchos Rojos* a Santa Cruz en agosto de 2006, en ocasión de las Fiestas Patrias, que literalmente «acalambró» a la élite regional. En aquella oportunidad, el gobierno de Morales pidió explícitamente a los *Ponchos Rojos* que participaran en tal celebración y ellos accedieron; aún más, en el juego simbólico boliviano, los *Ponchos Rojos* desfilaron por Santa

Evo Morales, lo cual durante los primeros años de gobierno era definitivamente falso.

Cruz exhibiendo tanto wiphalas (banderas indígenas) e insignias tricolores como la bandera boliviana oficial, cosa que jamás habrían hecho en La Paz. Fue ese un interesante modo de decir públicamente a los gamonales del Oriente que ellos también estarían presentes en las luchas de los demás bolivianos contra la, por entonces incipiente pero ya violenta, estrategia terrateniente de conservar privilegios y propiedades promoviendo la escisión del país a título de «autonomía regional» o «departamental».

En relación con la tensa desconfianza que durante mucho tiempo los *Ponchos Rojos* tuvieron hacia el gobierno, pueden rastrearse diversas declaraciones públicas de sus principales voceros y, sobre todo, variadas formas de explicitar la voluntad práctica de mantenerse al margen del partido oficial y del gobierno: en la organización de los aniversarios de los levantamientos, en la postura asumida durante los múltiples comicios que se llevaron a cabo en la primera gestión de Morales,[13] en el trabajo político y simbólico que echaron a andar bajo la idea de la necesidad de «reconstrucción de los cuerpos de Tupak Katari y Bartolina Sisa»,[14] etc.

El gobierno nunca estuvo cómodo con este espacio de enunciación propia y autónoma que el movimiento político indígena había construido para sí mismo. Puso sus mayores esfuerzos en anularlo por la vía de la cooptación y en 2009 obtuvo una victoria sobre la política autónoma de estos comunarios aymaras al convertir en senador por el MAS a Eugenio Rojas, una de las voces más potentes dentro del movimiento.

Encontramos en este ejemplo otra forma de bosquejar una perspectiva política autónoma, más pausada,

[13] Durante los primeros tres años de gobierno del MAS hubo al menos cuatro procesos electorales: la elección de los diputados constituyentes en 2006, el referéndum revocatorio en 2008, que se enlazó con la posterior elección directa de autoridades departamentales y, finalmente, la consulta sobre la aprobación o no de la nueva Constitución Política.

[14] Sobre estos temas hay valiosas reflexiones escritas por intelectuales aymaras para la Revista Willka, que se publica en la Ciudad de El Alto en Bolivia. Véase también Pablo Mamani, Lucila Choque y Abraham Delgado, *Memorias Rebeldes, Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, ¡Somos millones!*, La Paz, s/editorial, 2010.

centrada en el cuidado y consolidación de la propia fuerza, esto es, distinta aunque emparentada con las propuestas de los trabajadores de Cochabamba.

Entre 2006 y 2009 los *Ponchos Rojos* se presentaron en el espacio y el debate públicos intermitentemente, cuidando siempre su propia autonomía política. Intervinieron con su amenazadora presencia en el mapa de fuerzas confrontadas en los momentos más difíciles, cuando la oligarquía terrateniente, las corporaciones transnacionales y el gobierno norteamericano hicieron los mayores esfuerzos por limitar las aspiraciones sociales de la población trabajadora del Oriente y, también, por desestabilizar y disminuir la capacidad del gobierno del MAS. Simultáneamente, desarrollaron su propia agenda de deliberación y producción de horizonte político, más allá del gobierno y usando sus propias formas y lenguajes; tal es, en cierta medida, el significado de la llamada tarea de «Reconstitución del cuerpo político de Tupak Katari y Bartolina Sisa» que han echado a andar. Criticaron duramente al gobierno del MAS en algunas circunstancias, apoyando las luchas que desde abajo se producían a fin de impedir la ejecución de decisiones gubernamentales equivocadas y contrarias a los deseos y decisiones de las comunidades y pueblos. En fin, se mantuvieron a sí mismos durante varios años como presencia política autónoma en la retaguardia y quizás, pese al debilitamiento que supone para esta postura el que una de sus figuras más visibles haya finalmente decidido ocupar un cargo público con el MAS, el tejido comunitario aymara más allá de los propios *Ponchos Rojos*, será capaz de producir novedades políticas en un futuro próximo.[15]

[15] La práctica y presencia política de los *Ponchos Rojos* ha sido por lo tanto tremendamente contradictoria a lo largo de los últimos años, pasando de ser un agrupamiento de varones aymaras asociados y en apronte para dotarse de autonomía política a convertirse casi en un cuerpo de choque que sirve a diversos propósitos gubernamentales. A pesar de ello, he mantenido el ejemplo en este volumen porque considero relevante recordar y analizar sus experiencias iniciales en tanto esfuerzo desplegado desde la sociedad comunitaria aymara por conservar autonomía política. Como se ha señalado, tras la conversión de Eugenio Rojas en senador de La Paz por el MAS a comienzos de 2010, la anterior autonomía política poco a poco ha ido declinando.

III. A partir de los elementos presentados me propongo ahora desarrollar una reflexión más general sobre algunos asuntos de la política autónoma y de las luchas emancipatorias. Brevemente presentaré algunas consideraciones abstractas para discutir, hacia el final, los temas que me parecen más complejos.

Aun cuando la emancipación social es, ante todo, una cuestión práctica —un asunto en relación con el mosaico móvil de actividades que se despliegan en momentos tensos e inciertos de enérgico despliegue de la confrontación social— antes que una «teoría» —entendida como conjunto fijo y exterior de argumentos ordenados y sistemáticos— requerimos de una *estrategia teórica* para entender, en sus alcances históricos, los rasgos emancipatorios de los movimientos y rebeliones sociales recientes.

En segundo lugar, a diferencia del significado clásico de la palabra teoría, una *estrategia teórica* no tiene la pretensión de encubrir, en nombre de cierta noción de objetividad, al sujeto que teoriza. Más bien, busca presentar los sucesos, los hechos, como producción práctica y reflexiva de personas situadas socialmente, que asumen determinadas intencionalidades políticas sean estas explícitamente señaladas o implícitamente asumidas. La estrategia teórica que propongo se inserta entonces, no en la tradición que privilegia la producción de conocimiento objetivo, sino en la que auspicia la *comprensión práctica*[16]

[16] He trabajado la distinción entre conocimiento objetivo sobre algo y comprensión práctica de ello en mi trabajo de maestría en Filosofía de la Lógica, aunque con un grado de abstracción tan alto que impide que su contenido sea fácilmente puesto a consideración de especialistas de otras disciplinas. La cuestión principal que estudié en aquella oportunidad fue la relación entre la naturaleza de las proposiciones de la aritmética y la noción de número en dos filósofos (Mill y Frege) y dos matemáticos (Cantor y Dedekind); encontré una distinción muy clara entre aquello que es presentado como conocimiento objetivo y formal —la ambición del filósofo de las matemáticas— y lo que es *realizado* y sólo después *formalizado* por el matemático. En tal sentido, el matemático *comprende* que, desde el interior de lo que está haciendo (Cantor y Dedekind, de distinta manera, pretendían dotar de fundamento cierto a la aritmética), requiere establecer con claridad enunciados generales y, con mucha frecuencia, no discute —ni se preocupa tanto,

del acontecimiento social de quiebre, resistencia e impugnación al orden social por aquellos que lo producen.

Asumo, por lo mismo, dos órdenes o niveles lógicos para la comprensión de la emancipación: el primero y fundamental tiene que ver con las propias *prácticas emancipatorias inscritas en la actividad política concreta* de los distintos conglomerados de hombres y mujeres que, con sus acciones de levantamiento y movilización en Bolivia abrieron nuevas perspectivas para producir y pensar tanto la convivencia social y las posibilidades «otras» de su autorregulación, como las maneras de preservar y cuidar sus *capacidades colectivas* para asegurar la intervención autónoma y directa en los asuntos públicos, garantía a fin de cuentas, de no ver detenido su propio avance. De ahí el lugar privilegiado que tiene en mi trabajo, por lo general, la descripción detallada del acontecimiento de autounificación y lucha.

Solo después de ello cabe un segundo orden lógico: el de la *reflexión crítica de los significado*s explícitos y potenciales de las acciones y sucesos producidos por tales hombres y mujeres concretos. En esa dirección, a la hora de seguir con cuidado los sucesos que se fueron produciendo en tales años agitados y un poco después, esforzándome por comprender la muchas veces contradictoria dinámica interna entre lo que efectivamente se hacía como acción colectiva de lucha (manifestaciones, debates, bloqueos de caminos, levantamientos, cercos a las ciudades, etc.) y

---

me atrevería a decir— por el carácter *objetivo* o no de sus afirmaciones. Son otras las preocupaciones que le surgen desde, insisto, su quehacer particular, su actividad práctica específica que, además, siempre avanza alumbrada por una intención explícita. En tal sentido, el rigor argumental está relacionado con la coherencia lógica de lo expuesto, no tanto con su carácter objetivo. Esta misma distinción es la que percibo en aquello que podemos denominar *actividad política de insubordinación en marcha*, distinta, aunque por supuesto íntimamente relacionada con la reflexión acerca de ella; o, abusando de la analogía sugerida, con su formalización. Raquel Gutiérrez, «En torno a la naturaleza de las proposiciones de la aritmética y la noción de número: Mill, Frege, Cantor y Dedekind», Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, 2005.

lo que se establecía como horizonte, como intención común a disputar y conseguir, entendí la *emancipación social* ni principal ni únicamente como conjunto de objetivos explícitos y sistemáticos a conseguir, sino como dificultoso, ambivalente y muchas veces contradictorio *itinerario o trayectoria* concreto y particular, protagonizado por múltiples grupos, asociaciones, cuerpos y colectivos de hombres y mujeres concretos —aquellos que no viven del trabajo ajeno, fundamentalmente— por eludir y confrontar la subordinación política y económica al orden instituido en medio de diversos juegos móviles de tensiones y antagonismos. A partir de lo dicho, considero que la reflexión sobre la emancipación consiste no tanto en dar cuenta objetiva de lo alcanzado y lo proyectado —aunque tal cuestión es relevante, por supuesto—, sino en *entender los caminos y obstáculos de la potencialidad de transformación social anidada como desafío en la propia capacidad colectiva* de incidir en el asunto público, alcanzada en un momento determinado.

En cierto sentido entonces, entiendo dicha dinámica de la lucha emancipatoria como el *contenido concreto y siempre abierto de una práctica política desplegada desde la autonomía política*, y sobre una cierta base mínima de autonomía material, por quienes se proponen llevarla a cabo.[17]

Una vez establecidas, de manera muy general, las anteriores consideraciones en torno a la emancipación social y las luchas emancipatorias, me sumergiré en una discusión más específica de la práctica emancipatoria contemporánea. Haciendo una reducción bastante simplista —que pido a los lectores me concedan en aras de la claridad del argumento—, cabe la afirmación de que una parte de la discusión política contemporánea parece estar planteada como «política estado-céntrica vs. política autónoma». Es

[17] En tanto la noción de emancipación presupone una anterior relación de sujeción, binaria o múltiple, que se rompe por decisión y *capacidad* de una de las partes (la anteriormente subordinada), por lo general, la cuestión de la emancipación ha sido abordada sobre todo en sus aspectos «políticos», es decir, a partir de determinadas relaciones de poder instituidas, las cuales, desde la Modernidad, se piensan con relación al estado y/o al capital. Por mi parte, relaciono la noción de emancipación también con otra constelación de ideas: la autonomía material y política así como la capacidad social práctica de establecer fines para sí misma.

decir, se trata de una disyuntiva excluyente que establece la necesidad de una elección: o se realizan tareas y acciones para ocupar cargos públicos y «desde ahí», de «arriba hacia abajo», modificar algunas de las más opresivas relaciones sociales conservando e intensificando muchas otras; o bien se trata de, esquemáticamente, construir de forma múltiple y variopinta la *capacidad* colectiva y social por fuera del estado, tanto para desarrollar y ampliar trechos de autonomía en la vida cotidiana como para impulsar luchas y establecer límites a la devastación capitalista de la vida en general. De estas últimas, a la primera finalidad la nombro provisionalmente «política autónoma autocentrada» y a la segunda, «política autónoma expansiva». Estas dos formas de la política autónoma no necesariamente se presentan en secuencia, en muchas ocasiones se mezclan y confunden y, en otras, se distinguen con mayor claridad; lo que es un hecho es que cualquier acción política autónoma expansiva se funda en, y necesariamente requiere de, trabajo asociado, colectivo y cooperativo que asegure la capacidad material de su despliegue, esto es, se necesitan formas autocentradas de política autónoma.

Ahora bien, la mencionada disyunción excluyente entre política estado-céntrica y política de y desde la autonomía, que es posible establecer en el ámbito del pensamiento, casi nunca se presenta con tanta claridad en el terreno de la lucha concreta; sobre todo, no se presenta, en todas y cada una de las ocasiones como contradicción confrontada y en disputa, sino más bien, aparece frecuentemente como *elección que distingue y separa a personas y grupos*. Pensemos sobre esto con más detalle.

Por lo general, después de grandes y extraordinarios momentos de lucha social y política, que ponen en entredicho el orden político e institucional anterior, se presenta la cuestión de si conviene «ocupar» cargos públicos para «consolidar» lo avanzado o si, por el contrario, en concordancia con la postura autonomista, conviene mantenerse fuera del estado y reforzar las capacidades políticas alcanzadas desde la sociedad llana. En medio de esta disyuntiva, mi postura se inscribe, claramente, en la segunda perspectiva.

El asunto es que, tal y como he tratado de mostrar con los dos ejemplos presentados al comienzo, en estas ocasiones se genera una gran confusión entre los militantes, pues la política «oficial» tiende o bien hacia la seducción y cooptación de las perspectivas y asociaciones autónomas; o bien hacia su perversión, devaluación, desplazamiento y anulación. Pero además, dentro del propio cuerpo social autónomo movilizado, se presenta la discusión acerca de lo que conviene hacer con relación al poder estatal.

Tengo la impresión de que, en realidad, la claridad de tal disyunción de fondo no resuelve demasiados problemas sino que, más bien, simplemente nos abre otra amplia gama de interrogantes. La primera de estas cuestiones es qué se hace, tal y como establece la ya mencionada «formulación de Cochabamba», desde una política de la autonomía con relación al poder establecido. Y qué se hace, una vez más, no de manera solamente teórica o crítica, sino con relación a la manera específica en que tal poder se ejerce. Qué se hace con relación a los pasos particulares que van dando tanto gobernantes y funcionarios estatales como administradores y gestores de la acumulación de capital. Cómo reconocemos lo que nosotros mismos hemos hecho —desde nuestra propia política— y ha determinado que ellos hayan tenido que variar o desacelerar, así sea muy poco, sus planes y proyectos políticos. Y se trata de reconocerlo para profundizarlo, no para intentar sustituirlos. Este es un asunto de la mayor relevancia pues, si desde la política de la autonomía se abandona la voluntad y disposición de establecer «qué es lo que ha de hacerse» con los asuntos que a algunos o a todos incumben, de tal manera que tendencialmente se busque «mandatar» a quienes ocupen cargos públicos; si se abandona esa capacidad y esa posición simbólica —que por lo general se recupera en momentos de confrontación, de despliegue del antagonismo social—, entonces se permite que el entramado normativo e institucional y los funcionarios que lo habitan vuelvan a ocuparlo, desplazando a la «gente sencilla y trabajadora» hacia su

tradicional lugar de obediencia y soporte de decisiones ajenas.[18]

Recapitulando, en términos teóricos, tengo dudas acerca de *qué significa* admitir que la relación entre la política estado-céntrica y la política desde la autonomía sea de disyunción. ¿Significa esto que necesariamente la relación entre ambas se da en términos de confrontación? O, más bien, ¿significa que afirmamos una diferencia incompatible de perspectiva? Por lo pronto, elijo el segundo significado, es decir, que estas dos formas de política son esencialmente dos cosas distintas desde su fundamento, que se proponen objetivos que corren por cauces diferentes y que, por lo tanto, deberíamos abordar la cuestión de esa manera. La disyunción establece que se trata de dos perspectivas políticas distintas e incomparables. Inconmensurables podría decir el matemático, es decir, proceden y se ocupan de cuestiones diferentes; en ocasiones se confrontan totalmente, pero no siempre y, sobre todo, no necesariamente.

Analicemos, para intentar contribuir a aclarar esta cuestión, en qué se distinguen ambas posturas. *Una de las primeras claves que salta a la vista es que cada una de estas posiciones enuncia lo que propone de forma incompatible*, pese a que quizá incluso utilicen palabras similares. La política estado-céntrica enuncia lo que hará *para* y *sobre* el conjunto de la sociedad: qué tipo de políticas implementará, qué programas de redistribución asumirá, etc. Al hablar de esa manera se sitúa simbólicamente en el lugar de la representación aparente de la totalidad social y pretende hablar «para todos». Ese es el sitio de enunciación universal afirmativo desde donde ha hablado siempre el poder-imposición predominantemente masculino. Y desde ahí no puede decirse más que lo que ya ha sido dicho, aunque existan algunos matices.



---

[18] Abordé esta cuestión en *Los ritmos del Pachakuti* pensando las distintas maneras en que se quebró el orden de mando en Bolivia entre 2000 y 2005. Cuando paulatinamente ese orden colapsa, con base en la capacidad de despliegue del antagonismo desde abajo, se produce tendencialmente una inversión entre quienes mandan y quienes obedecen. La propia noción de *Pachakuti* alude, aunque no únicamente, a tal colapso e inversión.

En contraste con ello, la política de la autonomía es, *siempre*, concreta y particular aunque, eso sí, tal como ya mencionamos, puede ser expansiva o autocentrada, según lo requieran quienes la echan a andar y en qué momentos lo hagan. La política de la autonomía es concreta y particular porque, en primer lugar, habla en primera persona: «nosotros nos proponemos hacer tal o cual cosa... y vamos a hacerlo de esta y esta manera» en momentos autocentrados de la política autónoma; «nosotros consideramos que tal o cual cosa que incumbe a todos debe realizarse de esta u otra manera...», en momentos expansivos.

*La segunda distinción es que la política estado-céntrica razona desde la perspectiva de la estabilización del sistema de fuerzas y tensiones antagónicas*, cuyo gobierno ya ha ocupado o busca ocupar; su tarea fundamental es esa: estabilizar y conservar, así ofrezca y prometa que, una vez alcanzado algún tipo de equilibrio, alentará o introducirá transformaciones en el orden de la acumulación de capital y en el ejercicio del mando político. En contraste con ello, una política emancipatoria desde la autonomía, sobre todo en sus momentos expansivos, se suele orientar por la búsqueda de la desestabilización parcial, de la apertura particular y concreta de aquellas normas e instituciones que impiden su despliegue.

A partir de las anteriores consideraciones sobre aquello que distingue a una política emancipatoria desde la autonomía de la política estado-céntrica, podemos discutir y tratar de mover algunas nociones que en los tiempos recientes han ido adquiriendo el formato de confuso prejuicio. El primero de ellos es que desde la política de la autonomía no puede establecerse nunca ningún tipo de contacto con lo instituido, ni con el estado ni con el capital. Esto, cuya validez parcial brota desde la más legítima y fundada desconfianza con todo lo que huela a disciplinamiento y a sujeción, se puede convertir en un nocivo prejuicio si se establece como criterio exterior y universal, que limita de antemano cualquier despliegue particular de la política autónoma.

Por más radical que sea la afirmación del rechazo a lo estatal/capitalista, formulada de la manera anterior, se

convierte más bien en un límite para el despliegue de la política autónoma. Insisto, de ninguna manera estoy diciendo que la política desde la autonomía deba «enredarse» sistemáticamente con las formas y modos del estado y del capital. Sencillamente sostengo que la política autónoma no puede admitir límites exteriores y anteriores a su propio despliegue y decisión. Y, también, regreso sobre el asunto de que los enunciados universales y prescriptivos hablan, siempre, desde el *locus* del poder-imposición.[19]

El segundo prejuicio no tiene una figura expresiva tan explícita sino que, más bien, de manera difusa afecta o empaña los razonamientos de quienes se esfuerzan por desarrollar una política autónoma. Me refiero al asunto del frecuente *olvido* —ingenuo o interesado— de las condiciones materiales de la autonomía, que aleja la discusión política de su carácter concreto para reinstalarla en los nebulosos terrenos de la coherencia abstracta. En este sentido, desde una política desde la autonomía no se trata de prescribir aquello que «debe» hacerse en general, sino de reflexionar en profundidad sobre las dificultades eminentemente prácticas del camino a recorrer para construir lo que en común se proyecta y de encontrar cada vez, procurando no perderse, maneras de sortear obstáculos.

IV. Para finalizar, presento algunas consideraciones sobre otro asunto pertinente. Cabe afirmar, con base en la argumentación anterior, que, hasta cierto punto, la política emancipatoria desde la autonomía obliga a que se desplace en el orden del pensamiento y el debate, otra vieja disyuntiva de principios del siglo XX que continúa en ocasiones empañando la comprensión del evento político. Me refiero a la disyuntiva entre reformismo y revolución. Estas eran distinciones acuñadas para designar variantes de la política estado-céntrica.



[19] Desde otra perspectiva teórica el Colectivo Situaciones ha reflexionado sobre esto en la introducción a su texto *Conversaciones en el impasse*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010. También puede revisarse Gutiérrez, 2014.

¿Qué ocurre, sin embargo, si rechazamos la disyunción entre reforma y revolución por imposible y contrapuesta a las luchas por la emancipación, en tanto no se pueden transformar las relaciones sociales desde arriba hacia abajo, ni paulatina ni abruptamente? ¿Qué ocurre si, al mismo tiempo, nos planteamos de manera sistemática las cuestiones de la disolución y trastocamiento de las relaciones de poder del capital y del estado que están ahí, exigiendo respuestas a una política desde la autonomía?

Si damos ese paso, entonces somos nosotros mismos quienes realizamos un desplazamiento en el orden simbólico dominante y desde ahí, desde ese frágil y dificultoso sitio propio, podemos eludir —o al menos tratar de esquivar— en mejores condiciones, las dificultades que el estado y el capital imponen a nuestra propia práctica política y a su expansión. Desde ahí podemos intervenir en los asuntos públicos y «hacer política», establecer nuestros puntos de vista y dialogar acerca de nuestras necesidades e ideas, sin acudir jamás al estado en términos de demandantes —que es como éste siempre busca colocarnos—, pero, eso sí, habilitándonos un terreno para establecer las veces que así lo requiramos, con claridad y fuerza, lo que éste debe o no debe hacer. Y podemos hablar y hacer política desde este lugar de una manera «reformista» o «revolucionaria»; es decir, podemos en ocasiones establecer propuestas prácticas y definir plazos para llevarlas a cabo de manera progresiva y, según se considere necesario, simultáneamente confrontando o no, inmediata y directamente al poder público. Por lo general, además, muchas de tales decisiones no las tomamos nosotros solos sino que una parte de ellas se nos imponen: ellos nos atacan y nosotros nos defendemos.

Es en este sentido que entiendo la política emancipatoria desde la autonomía: como trayectoria, como producción sistemática de posibilidad abierta, como esfuerzo reiterado de no caer en las trampas de la totalidad. La dificultad para abordar estas cuestiones no está sólo en su fluidez y, por lo mismo, en la necesaria ductilidad y apertura del pensamiento que requerimos para situarnos ante ellas, sino que son problemas esencialmente prácticos que

se presentan, casi siempre al calor de los acontecimientos de despliegue del antagonismo social. Es decir, que ocurren vertiginosamente en el primer orden de intelección del problema, en medio de la lucha misma. En tal dirección, los inciertos elementos que podamos esbozar sobre estos temas, instalados como es el caso actual, en el segundo orden, en el de la reflexión sobre el acontecimiento político y la lucha social, siempre serán provisionales y tentativos. No podemos, pues, desde este terreno, realizar nada más que efímeros esfuerzos sintéticos parciales.

Así, entendiendo la autoemancipación como el contenido particular y concreto de una política desde la autonomía, el asunto que queda pendiente y abierto es la cuestión de la disolución y trastocamiento del poder y del capital, desanudando y rasgando los nudos que le dan fuerza, alterando sus reglas, inhibiendo su enloquecida acumulación. Mirando desde lo que las *sociedades en movimiento* efectivamente hicieron durante las grandes luchas que inauguraron el presente siglo, la mencionada «cuestión del poder» adquiere otro sentido: se trata de pensar en y ocuparse de cuidar y expandir, de múltiples maneras, la capacidad autónoma para intervenir en los asuntos públicos alcanzada en los tiempos turbulentos, de empecinarse en no ceder el lugar de enunciación propio, construido dificultosamente, que erosiona y escapa de los conceptos y del canon argumental de la dominación y explotación capitalista y neoliberal de la vida y sus posibilidades múltiples de creación y producción. Se trata, entonces, tal como dice la sabiduría femenina aymara, de que «entendamos» el tamaño y la fuerza de nuestra propia capacidad y de que no la rindamos ante nadie —así se presente ante nosotros como «nuestro marido»—. La cara oculta del poder y del capital es la sujeción de la capacidad de pensar y la imposición de que, en la abstracción, todo sea igual al propio valor que se valoriza. La recuperación y recreación cotidiana de esas *capacidades* para nosotros mismos es, entonces, la medida del debilitamiento y disolución del otro poder. Y ahí hay un mar de tareas y cuestiones pendientes.

Además, y como apretado resumen de lo dicho, la perseverancia en una política emancipatoria orientada hacia la conservación y la expansión de las capacidades sociales autónomas ya alcanzadas, íntimas y colectivas, para el despliegue de la vida más allá y contra el capital y tendencialmente hacia la regulación autónoma del asunto común, necesariamente ha de pensarse desde el punto de vista de lo particular y de la inestabilidad del orden existente. La peor trampa para la política autónoma de la emancipación es confundirse y pensar que quienes hablan desde el gobierno o desde el estado tienen razón cuando exigen a la sociedad llana —o a quienes luchan desde ese lugar— que asuman el punto de vista de la totalidad social y de la estabilización de un orden pretendidamente «nuevo». Mientras la sociedad esté desgarrada por brutales antagonismos, tal como lo está ahora y lo estará durante bastante tiempo, la política de la emancipación habrá de trastocar el orden que se le impone desde los múltiples particulares que genera y habita. La emancipación en tal sentido, pues, es camino y trayecto, es esfuerzo por esclarecer los itinerarios y por ampliar y des-sujetar los flujos de la energía social que, a fin de cuentas, son el fundamento de cualquier creación de novedad.

Ciudad de México, invierno boreal de 2011

# 3. *Políticas en femenino*: transformaciones y subversiones no centradas en el estado*

En este trabajo presentaré sintéticamente algunas reflexiones generales en torno a las tensiones entre lo que he denominado «horizonte comunitario-popular» y las variadas perspectivas políticas de los *estados plurinacionales* en construcción. Entiendo por «horizonte comunitario-popular» un amplio aunque a veces difícilmente expresable *conjunto de esperanzas y prácticas* de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación, como el que se ha hecho visible y vuelto audible en los Andes y Mesoamérica, de diversas maneras, desde el amanecer de 1994 y durante las luchas más intensas en la primera década del siglo XXI. Tales luchas han sido protagonizadas, principalmente, por los diversos pueblos y movimientos indígenas en nuestros países, quienes han recorrido caminos variados y logrado mayores o menores éxitos en sus aspiraciones.

Sin embargo, vale la pena destacar, también, los rasgos nítidamente populares o, mejor, comunitario-populares que, durante esa misma época, adquirieron ciertas luchas llevadas a cabo en las ciudades, impulsadas y sostenidas por hombres y mujeres asentados en lo que se suele denominar «periferias urbanas».[1] Según la mirada que aquí



* El presente trabajo es parte de una reflexión mucho más amplia, que se desarrolla en el marco del seminario de investigación permanente

se sostiene, el horizonte comunitario-popular se expresa de múltiples y particulares maneras a través de lo que podemos llamar lógicas heterogéneas y multiformes de producción y actualización de lo común.[2] Tales lógicas de lo común, por lo general, en tiempos cotidianos y ordinarios se despliegan a partir de fines centrados en la conservación y cuidado de los recursos materiales colectivamente disponibles, colocando como eje la garantía de las condiciones materiales para la reproducción de la vida colectiva.

Por tal razón, este tipo de prácticas productivas y políticas, ampliamente generalizadas aunque a veces difícilmente perceptibles, comprometidas con la reproducción cotidiana de la vida material suelen exhibir un carácter conservador y defensivo que privilegia la autoprotección colectiva. Sin embargo, tales lógicas de lo común mostraron su potencia expansiva, su capacidad transformadora y se propusieron fines mucho más amplios durante el *Awqa Pacha*, es decir, en el tiempo extraordinario de las luchas más enérgicas y generalizadas ocurridas en los últimos años. Según esta mirada, ahora vivimos tiempos que exigen la reflexión profunda y crítica sobre lo logrado a fin de entender con mayor agudeza sus límites y posibilidades.

Así, el propósito de este texto no consiste en hacer un balance de las dificultades que enfrentan los llamados *estados plurinacionales* en construcción para realmente llegar

---

«Entramados comunitarios y formas de lo político» del Posgrado en Sociología del ICSyH-BUAP. Una versión anterior de este documento fue publicada en Escárzaga, Gutiérrez, *et al* (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: tierra-territorio, autonomía, estado y transformación social*, vol. III, Puebla, ICSYH-BUAP, 2014.

[1] Para una reflexión más detallada sobre las tensiones entre los horizontes comunitario-popular y nacional-popular a partir del despliegue de las movilizaciones y levantamientos en Bolivia entre 2000 y 2005 puede revisarse R. Gutiérrez, *Los ritmos del Pachakuti*, México DF, ICSyH-BUAP-Bajo tierra ediciones, 2009.

[2] Lucía Linsalata es quien con más detalle ha trabajado el seguimiento y la comprensión de tales polimorfas lógicas cotidianas de producción de lo común. En particular véase Linsalata, *Cuando manda la Asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba,* Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, México DF, UNAM, 2014.

a serlo. Más bien, lo que se propone es presentar esquemáticamente una propuesta de intelección de otros horizontes de transformación que han animado las luchas que parieron a tales *estados plurinacionales,* entendiéndolas básicamente como esfuerzos políticamente autónomos, muchas veces ambiguos y contradictorios, de defensa, producción, actualización y expansión de lo común.

Tales esfuerzos en la mayoría de los casos se propusieron de forma explícita, en primer lugar, *limitar, entrampar y confrontar* el predominio mercantil-corporativo sobre amplios paisajes de la geografía social. En segundo lugar, y por lo general de forma implícita, las variadas acciones de levantamiento y movilización lograron subvertir, trastocar y tendencialmente reorganizar la relación sociedad-gobierno en los distintos países donde se generalizaron las luchas: al movilizarse una y otra vez para repudiar alguna medida gubernamental particularmente odiosa, los heterogéneos contingentes movilizados pusieron paulatinamente en crisis los sistemas democráticos procedimentales que afianzan y garantizan el monopolio de la toma de las decisiones públicas al sistemas de partidos, lo cual excluye a la mayoría social y, sobre todo, a los pueblos indígenas.

A tales formas de lo político, con frecuencia desplegadas desde lo que alguna vez se denominó «ámbito social-natural»[3] —y, más cerca en el tiempo, «política de las

[3] Hegel en su *Filosofía del derecho* propone que existen tres ámbitos de la vida moderna que son objeto del derecho: el civil, el político y el «social-natural». En el primero se establecen las normas que rigen tanto la propiedad como los intercambios mercantiles, es decir, es el ámbito plenamente capitalista de la vida moderna; el segundo, es decir, el político, abarca lo relativo a las formas de participación de cada individuo que merece ser ciudadano en las decisiones generales; sobre el ámbito social-natural, que es el terreno donde se reproduce la vida o, con más precisión, donde tendencialmente se reproduce la fuerza de trabajo como mercancía, el filósofo se abstiene de reflexionar más allá de establecer las condiciones de pertenencia de cada elemento de tal ámbito a la esfera público-estatal. Justamente desde ese terreno no plenamente subordinado a las relaciones capitalistas ni a la normativa estatal, que en muchos de nuestros países rebasan el terreno de «los hogares» individualmente considerados para conformar tejidos

necesidades vitales»[4]—, que se contraponen antagónicamente a la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes— y que, en su despliegue, modifican drásticamente las más fundamentales relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades, es a lo que llamo *política en femenino*.

El calificativo «en femenino», cuya intención es la distinción de una forma *específica* de lo político, busca enfatizar dos cuestiones. En primer lugar, establecer que el eje de atención y el punto de partida de esta *forma de lo político* es el compromiso colectivo con la reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana.[5] Siguiendo la perspectiva analítica de Silvia Federici (2013), quien señala que una de las más graves consecuencias del histórico avance y predomino del capitalismo a lo largo y ancho del mundo es la escisión brutal de la vida humana en dos ámbitos segmentados y excluyentes: el de la producción —de mercancías, esto es, de capital— y el de la reproducción de la vida en su conjunto —incluyendo la procreación—, recojo el desafío que la autora lanza convocándonos a pensar lo relativo a las posibilidades de transformación social —asuntos políticos por excelencia— desde el ámbito de la reproducción de la vida material y no de alguna variante en la gestión de la acumulación del capital. En segundo lugar, utilizo la expresión «política en femenino» porque al asumir como punto de partida y eje de lo político lo relacionado con la producción, la defensa y la ampliación de las condiciones para la reproducción de la vida en su conjunto, se hace inmediatamente necesario

variopintos y heterogéneos con propósitos comunes es desde donde, según mi perspectiva, brotan y se alimentan las más enérgicas luchas sociales que desestabilizan el orden estatal-capitalista y se proponen reconstruir la vida política en condiciones nuevas.

4 Véase R. Gutiérrez *et al*, 2000.

5 Mina Navarro enfatiza que la defensa y producción de lo común incluye la cuestión de mantener la vida humana y no humana en momentos de «despojos múltiples» por parte del capital y los distintos estados nacionales; véase *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Tesis doctoral en Sociología, México, ICSyH-BUAP, 2012.

establecer algún tipo de *sentido de inclusión*, que es difícilmente analizable desde cánones clásicos de comprensión de lo político predominantemente masculinos y ligados a la acumulación de capital asentados en la consagración de *términos de pertenencia,* es decir, de definiciones que establecen exclusiones y separaciones. Algunas autoras llaman a estas formas de lo político, *formas comunitarias* o incluso, *políticas indígenas.*[6] Elijo nombrarlas «políticas en femenino» en tanto su eje y corazón es la reproducción de la vida material, centro de atención tradicional de la actividad femenina[7] no exclusiva pero sí crucial y en tanto su calidad expansiva y subversiva se afianza en la posibilidad de incluir y articular la creatividad y actividad humanas para fines autónomos.

Claramente, la *política en femenino*, en tanto es una política que no ambiciona gestionar la acumulación del capital, sino que busca reiteradamente limitarla, es una política *no estado-céntrica*. Esto es, no se propone como asunto central la confrontación con el estado ni se guía por armar estrategias para su «ocupación» o «toma»; sino que, básicamente, se afianza en la defensa de lo común, disloca la capacidad de mando e imposición del capital y del estado y pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos: dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan.

[6] Gladys Tzul, por ejemplo, indaga en las políticas indígenas que han desplegado a lo largo de la historia los sistemas de gobierno comunitario-indígena de la región de Totonicapán, Guatemala. Tesis doctoral en preparación en el Posgrado en Sociología, ICSyH-BUAP.

[7] Con la afirmación de que la actividad femenina ha estado tradicionalmente asociada a tareas centradas en la reproducción de la vida, no me estoy comprometiendo con ningún esencialismo que liga a las mujeres a la reproducción; simplemente constato un hecho histórico y busco someter a crítica el «fraudulento horizonte de la igualdad» —jurídica, formal, abstracta— que el capital y la modernidad ofrece como límite a la condición de las mujeres y, cada vez con más frecuencia a los varones jóvenes (véase Rivera Garretas, 2002).

Los ejes de esta forma de lo político suelen ser el cuidado-conservación así como la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente que garantizan la posibilidad de reproducción de la vida colectiva. Tal contenido entonces, antes que un modelo de gobierno señala un camino de vida y de lucha, y confronta enormes dificultades para expresarse a través de pensamientos abiertos y flexibles, en medio del enorme cúmulo existente de nociones y sentidos comunes —centrados en el predominio del capital, del estado, del mando y de lo masculino— acerca de lo político que se van volviendo cada vez más rígidos e impotentes.[8]

Sugiero, entonces, tres nociones o ideas con las cuales me propongo presentar una *constelación conceptual* en torno a lo que denomino *política en femenino*, entendiéndolo como un lenguaje y no como un modelo. Asumir esta forma de lo político como un lenguaje significa pensarlo como un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sentimos y pensamos, brindándonos la posibilidad de *esperanzar*,[9] que es la condición necesaria de nuestro caminar, de nuestro transcurrir político más allá de los modelos de gobierno y los órdenes de mando que, en última instancia, garantizan y se comprometen con algún tipo de acumulación de capital —estatal, privado-nacional, transnacional o combinaciones entre ellos—. Las tres nociones en cuestión son: *lo común*, las *lógicas de producción de lo común* y, una vez situadas las dos anteriores, *la relación estado-sociedad* que este tipo de pensamientos propone. Para llevar adelante el propósito señalado, el trabajo se divide en dos partes; en la primera desarrollo algunos elementos sobre lo común y

[8] Sobre este asunto puede verse R. Gutiérrez, 2011.

[9] Marlon Santi, dirigente amazónico del Ecuador, utiliza dicha expresión para expresar lo que ocurre en las deliberaciones y reuniones donde las comunidades diseñan y organizan su lucha contra la invasión de las corporaciones petroleras de sus territorios. Marlon Santi, ponencia presentada en las III Jornadas Andino-Mesoamericanas *Movimiento indígena: tierra-territorio, autonomía, estado y transformación social*, México DF, septiembre de 2011.

sus lógicas de producción y reproducción; en la segunda, abordo aspectos de la relación estado-sociedad que requieren un pensamiento no estado-céntrico de lo político.

## Lógicas de producción de lo común: el contenido de la *política en femenino*

Por «lógica contemporánea de producción de lo común» entiendo una dinámica asociativa particular y concreta, esto es, situada temporal, geográfica e históricamente que, por lo general, se propone alcanzar objetivos específicos casi siempre relacionados con asegurar o proteger condiciones para la reproducción colectiva en medio de amenazas drásticas de despojo o agravio. En tal sentido, las lógicas de producción de lo común no aluden *ni necesaria ni únicamente* a antiguas prácticas comunitarias de pueblos indígenas; son, más bien, prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como contemporánea reactualización práctica, fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados —y reproducidos— por quienes se asocian para fines presentes.

Las lógicas de producción de lo común, entonces, no son únicamente dinámicas asociativas de lucha y de creación reactualizadas a partir de prácticas indígenas, si bien, claramente, son los diversos pueblos indígenas del continente, y en particular de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, México, Guatemala y Chile, quienes mejor han conservado y adaptado las habilidades necesarias para su producción.

Antes de analizar con más detalle las dinámicas asociativas autoorganizadoras que diagraman lógicas de producción de lo común, valgan algunas reflexiones sobre el significado que estoy atribuyendo al término «común». La definición de la palabra «común», establecida en la primera entrada del diccionario es la siguiente: «Dícese de lo que, no siendo privadamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios». Una entrada posterior señala que

«común» alude a «lo bajo, de inferior clase, despreciable». Además, también explica el significado de la expresión «en común», que es aplicable a algunos verbos como tener, hacer, etc., de tal manera que «tener en común» dos o más personas o cosas se explica como «participar en una misma cualidad o circunstancia, parecerse *en* ella».

A partir de tales nociones, la constelación conceptual en torno a *lo común* que otorgará sentido al uso que hago de ese término, relaciona y sintetiza parcialmente varios elementos: lo común es inmediatamente contrario a lo privado, entendido como lo apropiado por alguno en detrimento de lo que es poseído por varios. Aquí vale la pena recalcar el hecho de que entendemos *lo común* no como aquello que es «de ninguno y de todos», lo cual señala, más bien, rasgos que se asocian a la comprensión contemporánea de «lo público». Lo común, más bien, es lo poseído —o compartido— colectivamente por varios. Y esos «varios» que conforman el agrupamiento específico que posee, puede ser multiforme y enormemente heterogéneo aunque en todo caso tienen *en común,* en tanto coparticipación en una calidad o circunstancia, el hecho de estar situados espacial y temporalmente. Es decir, los hombres y mujeres que comparten lo común conforman colectividades particulares y específicas que establecen, además, normas específicas para usufructuar y para transmitir tales derechos a las generaciones siguientes.

Ahora bien, un matiz de diferenciación no menor del significado que asigno a *lo común*, en contraste con la definición establecida en el diccionario, es la relación implícitamente instalada de tal noción con el concepto de propiedad. Considero que tal asociación entre común y propiedad —claramente construida mediante el uso de la palabra «pertenece»— oculta mucho más de lo que aclara. En contextos modernos se instituye y reglamenta la propiedad sobre cosas, es decir, son los objetos los que pueden estar en relación de pertenencia —o propiedad— con los sujetos que tienen dominio sobre ellos. O son los individuos los que pertenecen a asociaciones instituidas y reglamentadas, sin que esto exprese una relación de *dominio* de estos por aquellas, aunque sí entrañe obligaciones y compromisos.

Sin embargo, en otros contextos, *lo común* puede no necesariamente ser pensado en tales cánones. Este es el nudo de la apertura conceptual en la que estoy empeñada: desatando la comprensión de lo común del lastre de la propiedad —específicamente de los significados de propiedad bajo su comprensión moderna, esto es, como *propiedad privada*, que están reglamentados en leyes civiles, en los diversos y muy similares códigos civiles nacionales— es posible abrirse a pensar *lo común* ya no únicamente como algo dado que se comparte sino, ante todo, como algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente.

*Lo común* bajo esta perspectiva deja de ser objeto o cosa bajo dominio de algunos, para entenderse como acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia Pachamama y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente. De ahí que resulte pertinente indagar en la producción de lo común, de sus lógicas asociativas y sus dinámicas internas como cuestión fundamental de horizontes políticos no centrados en lo estatal —y por tanto en lo público y en lo universal—.

Una vez esbozados los anteriores rasgos que asocio al significado de *lo común*, presentaré algunas ideas generales en torno a la lógica de su producción, producto de diversos estudios de las prácticas comunitaria cotidianas y locales que, para solucionar problemas específicos o para satisfacer necesidades urgentes, son desplegadas, reactualizadas, adaptadas y recreadas, una y otra vez, por diversos acuerpamientos —antiguos y modernos— de hombres y mujeres. La apuesta teórica que orienta este ejercicio de formalización tiene un doble objetivo: en primer lugar, presentar un esquema lógico y, por lo tanto, con ambición de generalidad, que describa la dinámica de producción de lo común, a fin de desatarlo de la idea de particularismo, exotismo o anacronismo que se asocia a tales dinámicas de producción, reproducción y lucha. En segundo, plantear preguntas acerca de la posibilidad

de generalización y articulación más allá de lo local de tales lógicas cotidianas que pueden ser pensadas como eminentemente políticas y entendidas como posible fundamento de proyectos políticos plurales que, por un lado, traspasen, deformen, subviertan y reorganicen el limitado horizonte del progresismo extractivista —que busca instalarse como drástico límite para las transformaciones políticas posibles tanto en Bolivia como en otros países del continente americano— y, por otro, disputen el restringido significado político que está siendo asignado al concepto *estado plurinacional.*

*Lógicas de producción de lo común: la experiencia de Cochabamba*

Una experiencia inmejorable para comprender la ductilidad de las lógicas de producción de lo común es la experiencia de los sistemas comunitarios de agua potable en Cochabamba.[10] Tales sistemas están conformados por acuerpamientos locales de vecinos autoorganizados a nivel de barrio o de villa para resolver colectivamente el problema del acceso al agua potable, tras la ola migratoria hacia la ciudad ocurrida a raíz de la ofensiva neoliberal de 1985. Los comités de agua potable, sistemas de agua potable y saneamiento, proyectos de agua, etc., nombres, todos ellos, que distinguen a las distintas experiencias locales, surgen durante los años noventa y se generalizan durante la última década.[11] Se constituyen, en todos los

[10] La autora tuvo la oportunidad de participar directamente en la Guerra del Agua conociendo íntimamente su instancia organizativa más visible: la Coordinadora del Agua y de la Vida. Posteriormente, participó en el Comité Técnico de Apoyo a la «desprivatización» de SEMAPA. La información actualizada sobre los Sistemas de Agua Potable de Cochabamba, en gran medida provienen del segundo capítulo de la tesis doctoral de Lucía Linsalata, cit., 2014.

[11] Actualmente en todo Villa Sebastián Pagador —una amplia área de la Zona Sur de Cochabamba— operan seis sistemas comunitarios de agua, que brindan servicio a 1,600 familias. APAAS (Asociación de Producción y Administración de Agua y Saneamiento) es la organización más vieja, se fundó en 1991. Le siguieron el PDA Villa Sebastián Pagador (Proyecto de Desarrollo de Área) en 1996, el CODAPO

casos, a partir de la articulación de varias unidades domésticas de asentados recientes que tienen la necesidad y el propósito de dotarse colectivamente de agua en sus domicilios, de la cual carecen en tanto servicio público. Cabe destacar que las familias organizadas en dichos sistemas de agua durante mucho tiempo no exigieron al municipio la provisión de tal servicio básico, pues han tenido la experiencia de no recibir nada —o casi nada— de las instituciones públicas.

En el caso del acceso al agua potable, necesidad que en teoría tendría que ser atendida por el Servicio Municipal de Agua Potable (SEMAPA), el desconocimiento y el desdén por parte de las autoridades municipales hacia las necesidades de las nuevas familias asentadas en las zonas periféricas de la ciudad de Cochabamba fue el pan de cada día. De ahí que tras comenzar a vivir en terrenos que carecían prácticamente de todo, los nuevos vecinos se propusieran dotarse a sí mismos de acceso al agua, asociándose en numerosos sistemas independientes de agua potable.

Lo relevante aquí es que tales sistemas de agua se han constituido bajo una lógica asociativa que claramente podemos nombrar como *lógica de producción de lo común*. Esquemáticamente, la dinámica de autoorganización de los sistemas comunitarios e independientes de agua potable ha sido la siguiente:

i) Establecer una asamblea que delimita quienes van a co-operar para conseguir un fin. La asamblea, por lo general, está compuesta por un miembro de cada unidad doméstica asentada en un barrio; y, en tal sentido, re-produce y re-elabora la ancestral técnica organizativa andina de articulación de segmentos autónomos que se asocian para fines específicos.

(Comité de Agua Potable) en 2004, el CODALPA (Comité de Agua Alto Pagador) y la ACOSBAPA (Asociación Comunitaria de Servicios Básicos de Agua Potable y Alcantarillado) en 2005, el Comité de Agua 22 de Abril en 2006. Datos de Lucía Linsalata, 2014, Capítulo II.

ii) Deliberar hasta aclarar colectivamente la finalidad de su asociación y tomar acuerdos acerca de cómo lograr tal finalidad; de esta manera, la deliberación de las finalidades y la toma de acuerdos resultante sobre la manera de hacer es particular y local. Hasta cierto punto, mediante la deliberación, los asambleístas se proponen y consiguen, básicamente, «dar una forma nueva a lo que hay».

iii) Instituir la obligación de participar tanto en la asamblea como en las tareas que se requieran para lograr la finalidad acordada; lo cual genera el derecho de usufructo de lo que se construya. Simultáneamente se instituye una autoridad —o un encargado— que tiene la tarea de coordinar o viabilizar los acuerdos de todos, estableciéndose clarísimos límites a sus prerrogativas: tiene autoridad únicamente para coordinar los acuerdos tomados. Se acota de esta forma el mecanismo de la *delegación de la soberanía* que sostiene las prácticas políticas de corte liberal.

Nótese que el sistema dinámico de articulación política para fines concretos así establecido no es ni cerrado ni totalmente abierto, más bien, podríamos describirlo como «poroso»: admite y busca apoyos del exterior de sí mismo y, con frecuencia, los asimila a su lógica; además, es creativo: produce novedades y soluciona problemas. El agrupamiento tiene posibilidades de crecimiento mediante la inclusión de nuevos asociados, aunque claramente hay un límite para tal crecimiento. Por lo general, pasada cierta escala que, según la decisión colectiva, rebasa los límites de lo adecuado, se tiende a crear un nuevo segmento similar al primero siguiendo la misma lógica y se discuten los términos de la articulación-cooperación posible entre ellos.

Esta experiencia particular exhibe importantes rasgos básicos —y comunes, valga la redundancia— de las lógicas de producción de lo común que pueden distinguirse en otras muchas experiencias en las que se presentan de manera similar aunque distinta en su especificidad concreta. Tales rasgos son: la conformación de una asamblea,

el uso sistemático de la palabra para la deliberación colectiva de los fines que buscan ser alcanzados, la delimitación de un perímetro que distingue a los que están incluidos en el sistema o red —los cuales toman parte en la asamblea y contribuyen a producir la decisión común— y, finalmente, la institución de conjuntos normativizados de obligaciones y compromisos con aquello que se está produciendo en común, a partir de cuyo cumplimiento se obtienen derechos de usufructo y garantías de posesión.

Ahora bien, tal dinámica de la producción de lo común logra adquirir, sobre todo en momentos de agresión, una gran vitalidad expansiva. Dicha fuerza se nutre de la cohesión y capacidad de acción generada a partir de sí misma; es decir, la enérgica vitalidad que acuerpamientos construidos a partir de lógicas de producción de lo común logran desplegar en momentos de agresión, se funda en la habilidad deliberativa alcanzada y en la posibilidad de establecer nuevos fines; así, en tales casos, la red simultáneamente protege y defiende lo comúnmente producido de las arremetidas externas que impulsan la privatización o apropiación privada de lo construido y conservado mediante el trabajo común; al tiempo que desestructura y destotaliza añejas relaciones de poder y de mando que pautan la vida política local, regional o a mayor escala. La política desplegada desde ahí, desde esos ámbitos múltiples y variados de asociación para la satisfacción de necesidades vitales, la política asentada en lógicas de producción de lo común, es una forma legítima de la política que puede denominarse, para distinguirla de otras formas políticas, *política en femenino*.

Sin embargo, las acciones que son protagonizadas por conjuntos heterogéneos de hombres y mujeres que defienden lo común, en tanto saben que son ellos mismos quienes lo han producido, es con frecuencia criticada y devaluada como mera explosión tumultuosa de enojo y, cuando es muy radical, se insiste de todas maneras en que tiene un carácter «prepolítico» y únicamente defensivo. Se suele establecer, además, que tal forma política obligadamente debe dar paso, ceñirse a y conformarse con los modos canónicos de la política moderna: delegativos,

fuertemente jerarquizados y tendencialmente monopolizadores de la decisión colectiva sobre asuntos comunes. La posible cualidad expansiva de la política de producción de lo común y la tensión sistemática que establece con el mando político instituido —afianzado en otras lógicas— es lo que abordaré en la segunda parte de este trabajo. Señalar por lo pronto que, según esta mirada, esta contradicción es la más significativa tensión política en Bolivia y parcialmente en Ecuador, países donde se están construyendo *estados plurinacionales*.

## *Estados plurinacionales* y heterogéneos esfuerzos de producción-defensa-reproducción de lo común

En esta segunda parte, revisaré someramente un caso donde se aprecian los contrastes y las tensiones entre la lógica política estatal —aún si hablamos de un tendencial *estado plurinacional*— y diversos esfuerzos colectivos hacia la producción de lo común; analizaré para ello las luchas que los hombres y mujeres de los pueblos yuracaré, chimán y mojeño trinitario, que habitan el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) han llevado a cabo en defensa de su territorio a partir de la amenaza de construcción de una carretera, en la cual se anudan intereses del expansionismo del capital brasileño con aquellos de ciertos segmentos de productores de hoja de coca del Chapare y también del gobierno de Bolivia.[12]

Por lo general, esta disputa se ha analizado como manifestación de una de las más agudas contradicciones que confronta el actual gobierno del MAS: aquella entre su

12 Una explicación documentada y completa sobre la problemática del TIPNIS puede encontrarse en Sarela Paz, 2012. En este trabajo me nutro de la precisa información que esta autora brinda si bien dialogo críticamente con su argumento, sugiriendo que lo que hacen y dicen los hombres y mujeres de los pueblos mencionados es una forma legítima de política que abre una posibilidad distinta de articulación de lo político. El asunto acerca de si el marco del *estado plurinacional* boliviano podría ser el más adecuado para abarcar tales prácticas —aunque actualmente no lo sea— es una discusión que no abordo en esos mismos términos.

compromiso con un modelo extractivista primario-exportador auspiciado por intereses transnacionales principalmente brasileños y su disposición a la construcción de un *estado plurinacional* basado en otro tipo de modelo económico (Paz, 2012: 8; Tapia, 2012). Por mi parte, centraré la atención en el conflicto entre las variadas lógicas de producción de lo común desplegadas desde los pueblos indígenas de tierras bajas y las dificultades para, simultáneamente, ceñirse a una lógica estatal así sea tendencialmente plurinacional.

En tal sentido, según la perspectiva que sostengo, lo que ocurre en el TIPNIS puede enmarcarse en la mucho más amplia búsqueda de los pueblos indígenas de Bolivia por conquistar derechos y dominio pleno sobre los territorios que habitan, más allá de que, efectivamente, durante el gobierno de Morales, varios de tales territorios hayan sido titulados como «Territorios indígenas originarios campesinos» (TIOC).[13]

A mi juicio, el asunto de fondo que hasta ahora se manifiesta como aguda confrontación es la cuestión de la democratización-dispersión de las prerrogativas de decisión política sobre el territorio, secularmente monopolizadas por la institución estatal o por poderosos terratenientes locales. Tal es, insisto, el nudo de la confrontación: ¿es admisible que en la tarea de construcción de un *estado plurinacional* —tal y como quedó asentado en la nueva Constitución Política boliviana— un segmento político de expertos y funcionarios reinstalen un lugar de enunciación universal afirmativo —el terreno de expresión estatal por excelencia— para decidir sobre los asuntos públicos por —y sobre— la población? ¿Cómo han de relacionarse los múltiples procesos de deliberación política de base para decidir sobre asuntos locales —y generales— que les afectan con las prerrogativas estatales de «representación» de un real o supuesto «interés general» que garantiza legalmente el monopolio estatal de



[13] Sobre la cuestión de la política agraria en Bolivia en los últimos años, incluyendo la ampliación de la titulación de tierras en Oriente puede verse Gutiérrez y Salazar, 2012. Específicamente sobre el TIPNIS, Sarela Paz nos informa que dicho territorio fue reconocido como «territorio indígena» en 1990 y titulado como Tierra Comunitaria de Origen (TCO) en 1996 (Paz, 2012: 12)

la decisión política? Estas son preguntas cuyas respuestas más que teóricas son políticas y prácticas. Son, además, las interrogantes cuyas respuestas se pelean en las luchas locales, regionales y nacionales exhibiendo claramente el conflicto más notable: la aguda confrontación para dirimir la prerrogativa de decidir sobre el trazado de una carretera que atraviesa el Territorio Indígena y Parque Isiboro-Sécure (TIPNIS).

Mientras los pueblos que habitan la zona en cuestión consideran que dicha carretera debe bordear el territorio que les fue titulado hace años y conectar los pequeños asentamientos que ahí existen, los funcionarios gubernamentales y los técnicos de la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (IIRSA) consideran que el trazado más conveniente es una recta que atraviese por la mitad del territorio. Más allá de que en uno u otro trazado se exhiben, también, proyectos incompatibles sobre lo que se entiende por «desarrollo» (Paz, 2012: 15 y ss.), el conflicto ha tomado la forma de una aguda disputa en torno a cómo ha de entenderse el «derecho a la consulta» libre e informada a los pueblos indígenas, garantizado por la Constitución boliviana y también por el Convenio 169 de la OIT, cuando se trata de obras y proyectos que afectan o alteran sus territorios. El nudo de la confrontación está ahí: en las prerrogativas de decidir sobre lo que inmediatamente afecta a los pueblos que habitan territorios específicos y sobre la manera en la que un *estado plurinacional* debería tomar decisiones no «por el bien de nadie» y sobre todo no por «el bien de la nación», pues justamente la construcción de una articulación política plurinacional es lo que está en disputa, sino atendiendo a la compaginación de intereses locales diversos y respetando la normativa que se inscribió en el propio texto constitucional plurinacional.

Considerando cierto nivel abstracto de análisis, la aspiración actual de los pueblos de Tierras Bajas es análoga al conjunto de exigencias y propuestas que, en otras circunstancias, han sido enarboladas por los pueblos de Tierras Altas. Ambas colocan en el centro del debate la cuestión de *los términos de inclusión* de los pueblos indígenas —y no sólo de ellos— en un proyecto de articulación plurinacional.

Lo que se confronta en última instancia son lógicas diversas de producción, defensa y reapropiación de lo común con su carga de lucha concreta contra los argumentos y decisiones que se toman desde el llamado ámbito público, que pretende enunciar desde la representación abstracta de una totalidad. Son pues dos formas de política, dos maneras contrapuestas de concebir lo político las que se confrontan: una concreta, plural, centrada en lo común *y generalizable* que no construye modelos abstractos sino que genera y abre caminos de reorganización de la convivencia, que se concentra, además, en la defensa y/o ampliación de las condiciones materiales que garantizan la reproducción de la vida; y otra forma política centrada en lo estatal que no termina de someter a crítica, aunque ahora se pretenda *plurinacional*, una gama amplia de compromisos epistémicos y ontológicos con la herencia de la Modernidad capitalista, en particular, la defensa de la existencia de un lugar totalizante para lo universal afirmativo —el estatal— que es el sitio de enunciación por excelencia de la acumulación de capital en alguna de sus variantes.

En tal contexto, los pueblos del TIPNIS protagonizaron la VIII y IX Marcha indígena de Tierras Bajas hacia la ciudad de La Paz en 2011 y 2012, a las cuales se han sumado muchos otros contingentes indígenas y no indígenas. Lo que aquí sostengo, entonces, es que más allá de las muchas contradicciones que se hicieron visibles sobre todo en la IX Marcha, la acción de los pueblos del TIPNIS puede entenderse como el despliegue de lógicas de defensa de lo común, como compromiso práctico con aquello con lo que se cuenta y que hay que producir sistemáticamente a partir de maneras específicas de habitar. En tal sentido, los esfuerzos de los hombres y mujeres de Tierras Bajas anuncian y configuran el dificultoso parto de formas distintas de lo político: formas no estado-céntricas de lo político que, según lo argumentado, se expresan por lo general *en femenino*.

## Conclusión

Los argumentos expuestos así como la sucinta referencia a la lucha por el TIPNIS me permiten sostener que en Bolivia —aunque no únicamente— existen potentes lógicas colectivas de producción de lo común que se despliegan a veces como sabiduría y disposición colectiva a satisfacer necesidades y enfrentar problemas (los sistemas comunitarios de agua potable, por ejemplo) y en otras ocasiones como belicosas acciones de defensa de lo que es común sobre lo cual se busca conseguir derechos colectivos *plenos* (TIPNIS), como garantía básica de la posibilidad de tejer desde abajo hacia arriba otras articulaciones satisfactorias con los demás pueblos y con otros intereses. Sostengo que estas lógicas de producción, reproducción y defensa de lo común que brotan a partir de reiteradas deliberaciones colectivas en formatos asamblearios que se proponen fines e instituyen compromisos, permiten distinguir una *forma de lo político*, notable y precisa aunque multiforme, que resulta inmediatamente contrapuesta a los intereses de la apropiación privada, a las lógicas acumulativas abstractas del capital. Por lo demás, dichas lógicas políticas de producción de lo común, que se afianzan en la voluntad colectiva de construir y defender condiciones materiales satisfactorias para garantizar la reproducción material de la vida, mantienen casi siempre una tensa relación con las prácticas estatales y con el ámbito público. Mirando desde las heterogéneas lógicas de producción de lo común, lo público-estatal no es sino la *deformación* de un supuesto común ampliado que, sin embargo, al vaciarse de contenido concreto en el proceso de abstractalización que organiza su consagración estatal, habilita procesos de *despojo múltiple* (Navarro, 2012), esto es, de enajenación y monopolio de la capacidad de decidir —además del despojo de riqueza materia— que vuelven a ser impugnados desde abajo.

En tales términos, la política estatal que privilegia algún tipo de acumulación de capital y las lógicas gubernamentales de mando que colapsan el asunto político en procedimientos denominados «toma de decisiones»

establecen un tenso vínculo con las multiformes y heterogéneas dinámicas sociales de producción de lo común asentadas en la garantía de la reproducción de la vida. La disputa más visible se produce, en términos políticos, cuando se confrontan riquísimas formas deliberativas de producción de la decisión política basadas en la circulación de la palabra y en la producción tendencial de acuerdo con conjuntos de procedimientos estatales que sistemáticamente inhiben la deliberación colectiva —concentrando el monopolio de la voz en expertos— y asientan en figuras «autorizadas» la prerrogativa de decisión sobre asuntos de interés colectivo.

Para unos, la disputa por mantener abierta la posibilidad colectiva de producción de decisión política y por no concentrar las prerrogativas de decisión sobre asuntos colectivos se despliega desde fines concretos y particulares organizados en torno a la producción y defensa de lo común, que a su vez es la garantía de la reproducción de la vida humana y no humana. Esta disposición a la deliberación y a la producción de decisión política es no sólo herencia compartida sino, básicamente, un reiterado acto de (re)creación y actualización de conocimientos sociales; los argumentos se hilvanan como derecho común y su legitimidad se asienta no sólo en la fuerza colectiva sino en una potente disputa por los criterios morales que establecen términos de inclusión a entidades políticas mayores. En contraste con ello, según la otra postura, ligada al terreno institucional del gobierno, las prerrogativas de decisión se afianzan en el refuerzo de las prácticas delegativas típicamente modernas y los argumentos se emiten desde el lugar abstracto y vacío de la universalidad estatal supuestamente abarcadora. Esta es, desde mi perspectiva, la tensión que desgarra actualmente la construcción de *estados plurinacionales* en nuestro continente.

Como se ha mostrado en Bolivia, en Ecuador y hoy en Perú y en Guatemala, las lógicas de producción de lo común, siempre particulares y locales, tienen sin embargo una potente posibilidad de generalización y desborde, de articulación política y *comunización*. No son pues ni localistas ni particularistas, no son miopes ni

minúsculas. Se asientan, sí, en acuerpamientos de hombres y mujeres sólidamente fundados, pero no se agotan sus posibilidades y horizontes en el limitado perímetro de sus pequeños intereses. A ese pequeño ámbito restringido e insignificante pretende reducirlas la otra lógica, la lógica política nítidamente masculina del capital y del estado. Sin embargo, la *política en femenino*, las múltiples dinámicas de producción y defensa de lo común centradas en la garantía de condiciones materiales para la reproducción de la vida, una y otra vez se presentan en la escena pública esforzándose por generalizarse y desbordando los límites en los que sistemáticamente buscan ser ubicadas. En estas potencias, y no en la perspicacia racional de ninguno ni en la siempre precaria capacidad de aparatos estatales cercados por gigantescos intereses privados, están la posibilidad y la fuerza para imaginar-producir acciones y horizontes de transformación política y social. Distinguir y reconocer los rasgos de esta *política en femenino* y, sobre todo, entender las lógicas siempre emparentadas y siempre distintas de producción de lo común que se construyen y reconstruyen en nuestro continente es caminar en dirección de la autoemancipación común.

Puebla (México), abril de 2013

# 4. ¿Puede ser fértil la noción de «(re)formismo desde abajo»? Reflexiones desde algunas experiencias de lucha en Venezuela

En el presente trabajo me propongo reflexionar sobre algunas de las dificultades que el chavismo ha encarado en su ya larga experiencia en el gobierno de Venezuela, para lograr empujar transformaciones sociales, políticas y económicas *de fondo.* Valga mencionar que por «chavismo» estoy entendiendo el complejo, variopinto y por momentos contradictorio proceso de subjetivación y activación de posibilidades políticas que se abrieron en el país caribeño en el amanecer del siglo XXI, y cuyo contenido antagónico a los afanes del capital transnacional y de lucha social generalizada tuvo un momento de extrema intensidad durante 2003, con ocasión de las movilizaciones y levantamientos contra el golpe de estado. Por lo demás, en relación con las transformaciones sociales, políticas y económicas *de fondo* me refiero, en primer lugar, a aquellas modificaciones de las relaciones sociales, económicas y políticas que tiendan, más allá de la retórica, a erosionar-diluir o disolver la concentración de la producción de la decisión política en los estados-nación, en tanto organizadores de la reproducción general del capital en sus propios países y en tanto mediadores de las relaciones de sus «poblaciones nacionales» y de los capitales nacionales con el capital transnacionalizado. Esto es, transformaciones que no sólo amplíen y democraticen el ámbito de producción de las decisiones políticas sobre cuestiones generales que a todos incumben porque a todos afectan,

sino que disputen los términos generales que organizan las relaciones económicas —y por tanto las relaciones políticas— en territorios específicos (Gutiérrez, 2009; Salazar y Gutiérrez, 2015).

En segundo lugar, indago en las modificaciones posibles tanto de las instituciones como de las leyes que garantizan la permanencia del orden heredado; alteraciones que, para ser capaces de subvertir dicho orden del capital, necesitan limitar-erosionar-diluir o disolver la concentración tanto de la riqueza material socialmente disponible, como de las condiciones de producción de nueva riqueza material susceptible de ser creada.

Estos dos grandes ejes de transformación social que ambicionan poner bajo control de la población «sencilla y trabajadora» —o de heterogéneas y polimorfas tramas comunitarias cuya actividad se concentra en garantizar la reproducción material de la vida social *más allá, en contra y más allá*[1] del capital (Gutiérrez, 2015)— tanto la producción de decisiones políticas de gran alcance,

[1] La formulación *más allá, en contra y más allá* que se discute en este trabajo se inserta en una polémica de mayor alcance con las posiciones de John Holloway con quien he mantenido a lo largo de muchos años una fértil discusión. El punto nodal de la discrepancia es que si, para la comprensión de las luchas y su despliegue, ponemos en el centro los múltiples y heterogéneos esfuerzos por garantizar la sostenibilidad de la vida en contextos de creciente agresividad y devastación capitalista, esto es, si el punto de partida de la reflexión es la reproducción de la vida y no los distintos «modos» de producción y acumulación de capital, justamente, entonces, consideramos necesario entender la vida misma como lucha, en una clave simultáneamente negativa y autoafirmativa. La autoafirmación vital cotidiana y capaz de desbordar lo que la contiene y la niega —momento negativo— ha sido además, históricamente, por lo general, asunto de las mujeres. Ese momento es el que tratamos de capturar con el primer «más allá». El segundo «más allá» se incluye para alumbrar los procesos de politización de tal conjunto de luchas inmediatas y cotidianas. No sólo rastreamos, entonces, los aspectos del despliegue del antagonismo —en contra y más allá del capital— sino que indagamos en las condiciones mismas de posibilidad de tal despliegue y las encontramos en la autoafirmación inmediatamente antagónica al capital que suponen los múltiples haceres comprometidos con la lucha por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida.

como la reapropiación social de la riqueza material disponible —que incluye, por supuesto, la manera y la escala en la que se habita y se interactúa socialmente con el entorno— para detonar nuevos y distintos procesos de producción de riqueza material concreta son las dos principales ideas-fuerza que han alumbrado, a mi juicio, los contenidos de la transformación social posible durante los momentos más álgidos de las luchas recientes ocurridas en diversos territorios de América Latina.

Desde esta perspectiva, considero que las luchas más enérgicas, tumultuosas y radicales que se han desplegado durante la última década y media justamente han buscado transformar las relaciones sociales —y por tanto, las relaciones políticas y económicas— a partir de establecer potentes *vetos colectivos* a los planes de acumulación de capital (Gutiérrez, 2009, 2015) —casi siempre transnacionalizado— mediante levantamientos y movilizaciones y, al hacerlo, han abierto posibilidades de reapropiación colectiva de la riqueza material disponible a través de la regeneración de renovadas capacidades políticas para intervenir colectivamente en la vida pública, disputando las prerrogativas de mando y producción de decisión política tradicionalmente concentradas en expertos y «políticos profesionales». Estos dos ejes son los contenidos más íntimos de lo que llamo *horizonte comunitario-popular* de transformación social —económica y política.

Desde tales claves teóricas la presente reflexión busca sortear una aparente paradoja expresada de la siguiente manera por algunos compañeros ecuatorianos: «Nunca fuimos más débiles —como organizaciones sociales e indígenas— que cuando participamos en el gobierno» (Gutiérrez y Escárzaga, 2006). La paradoja es sencilla de entender: quien ocupa el gobierno con afanes de transformación política tiene que gobernar y habrá de hacerlo a partir de las reglas e instituciones heredadas, por lo cual los límites a la acción política son inmediatos y rígidos, más allá de los procesos constituyentes que han ocurrido en diversos países. La tragedia —y ya no paradoja— consiste en que las sociedades movilizadas y las asociaciones múltiples y polifónicas de hombres y mujeres en lucha pierdan fuerza y capacidad de intervenir

en cuestiones públicas, cuando son algunos de sus propios cuadros más formados o personas cercanas a ellos quienes «se ocupan del gobierno». En relación con esta inmensa dificultad, la experiencia del Ecuador es paradigmática; la de Bolivia es más bien dramática y la de Venezuela, a mi juicio, muy esclarecedora, pues en este último país, los plurales y heterogéneos entramados comunitarios en lucha, insubordinados, movilizados o levantados no han atravesado un *proceso de expropiación* de sus esfuerzos y de los resultados de sus luchas (Salazar, 2015).

En Venezuela las transformaciones económicas y políticas se han ido produciendo en la mayoría de los casos desde arriba hacia abajo, sin dejar de considerar, por supuesto, que en momentos álgidos de la confrontación social y política en ese país, la movilización «en aluvión» de miles y miles de hombres y mujeres de las ciudades venezolanas ha sido decisiva (como en la lucha contra el golpe de estado de 2002 que restituyó a Hugo Chávez). Uno de los principales problemas de estos intentos de «transformación desde arriba» consiste en que no ha sido posible alterar ni subvertir, de fondo, la columna vertebral de las relaciones sociales capitalistas: la separación entre los que trabajan, producen y obedecen y los que deciden y mandan con base en su calidad de «profesionales expertos» o de «miembros del partido gobernante».

Parafraseando a Hannah Arendt (2013): si el problema de la alteración de la «textura social» ha sido encarado de forma más o menos exitosa en Venezuela, en cambio, no ha sido posible modificar las condiciones más rígidas del mando político concentrado, ni en relación con la oligarquía venezolana ni en relación con determinadas instituciones estatales y coaliciones de gobierno. Mucho menos ha sido exitosa, según la mirada que sostengo, la tarea de auspiciar la construcción de autogobierno. Más allá de reiteradas afirmaciones gubernamentales sobre la disposición central a alentar y promover el «protagonismo social» en los ámbitos político y económico, en Venezuela el protagonismo del proceso de transformación política y económica ha estado concentrado en la figura de Hugo Chávez y su entorno más inmediato. Lo que han logrado

en todos estos años de esfuerzos por recuperar y redistribuir partes sustanciales de la llamada «renta petrolera» es muy significativo, pero claramente insuficiente si lo que se proponen es alentar la generación y expansión de otras formas de relaciones sociales que «superen» las relaciones capitalistas, o que al menos limiten, erosionen o disuelvan la centralidad de la acumulación del capital como eje organizador de la vida pública y, con mayor generalidad, de la reproducción material de la vida.

De ahí el contenido del presente ensayo como ejercicio de reflexión política sobre las posibilidades de transformación social anidadas en la sociedad venezolana y sobre los límites que a ella impone la acción estatal de reorganización política. No es de mi interés —ni estaría capacitada para— hacer un análisis exhaustivo sobre lo que el gobierno venezolano de Chávez y post-Chávez ha o no ha hecho, para después intentar algún tipo de «caracterización» del régimen político; me concentro, más bien, en indagar en algunas de las posibilidades políticas que se han abierto desde la sociedad, que podrían contribuir a hilar una agenda a mediano plazo para una política no estado-céntrica fundada en la producción y reproducción de lo común. Mi interés se concentra en pensar tales posibilidades y, simultáneamente, en ir dotándome de argumentos teóricos —y políticos— para abonar en tal reflexión.

## Algunos hilos de la historia venezolana reciente

Lo que se mira de inmediato en Venezuela —y lo que más se conoce— son las diversas iniciativas gubernamentales para intentar disputar poder político a ciertos grupos oligárquicos locales fuertemente enlazados con intereses capitalistas-corporativos transnacionales; poder político, por lo demás, que estos grupos detentan tanto a partir de su importancia y fuerza económica local como por sus vínculos con intereses capitalistas todavía de mayor escala. Tales iniciativas se han plasmado, sobre todo, a través de los esfuerzos gubernamentales por consolidar

un estado centralizado —presidencialista— muy sólido, atento a auspiciar y cultivar el «apoyo» de la población a sus políticas, para lo cual realiza transferencia de una parte importante —cifras oficiales hablan del 70 %— de la renta petrolera a la sociedad para propósitos múltiples. Sin embargo, no es esto únicamente lo que desde el estado el chavismo gobernante se ha propuesto impulsar, pues también ha realizado diversos esfuerzos de construir una institucionalidad paralela que, teóricamente al menos, le permitiría «trasladar» ciertas capacidades de decisión política a la población organizada de diversas maneras.

De manera sinóptica, en el siguiente cuadro enumero esquemáticamente algunas de las medidas políticas más relevantes de la confrontación social y política en Venezuela durante la última década y media, a fin de contextualizar los argumentos posteriores.

**Cuadro 1. Relación sinóptica de momentos de aguda confrontación social y relación de algunas de las principales disposiciones gubernamentales para garantizar cambios políticos y económicos (1998-2010)**

| Fecha/año | Sucesos principales |
|---|---|
| Diciembre de 1998 | Chávez gana las elecciones |
| 1999 | Periodo constituyente.<br>Contenidos relevantes del debate constituyente:<br>1) Prohibición de venta de las acciones de PDVSA, es decir, freno a la privatización paulatina de la principal empresa pública del país.<br>2) Legislación sobre cooperativas como sujetos centrales de la producción económica.<br>3) Reforma de la Seguridad Social. |
| Diciembre de 1999 | Aprobación de la nueva Constitución |
| 2001 | Se dictan las 49 «Leyes especiales» entre las que se encuentran la Ley Orgánica de Hidrocarburos —conocida como «reforma petrolera»— que comienza la reversión de la apropiación privada de los hidrocarburos y la Ley de Expropiación de Tierras Ociosas, que se orienta hacia la reforma agraria. |

| | |
|---|---|
| Abril de 2002 | Golpe de estado fallido. La lucha callejera protagonizada por los habitantes de los barrios de Caracas es decisiva en la derrota al golpe de estado. |
| Diciembre de 2002 – Febrero de 2003 | Paro petrolero —y lock-out empresarial— de dos meses en rechazo a ciertas disposiciones de la Constitución del '99. De acuerdo con Edgardo Lander el paro petrolero fue impulsado, muy masivamente, por parte de la amplia capa gerencial y los ingenieros y técnicos de la propia petrolera estatal. Por su parte, la medida de lock-out empresarial tenía como protagonistas a diversos partidos políticos de la derecha venezolana, a los medios de comunicación corporativos, la jerarquía de la Iglesia y, por supuesto, contaba con el apoyo del Departamento de estado de EEUU. Quienes más hablaban públicamente sobre todo esto, durante aquellos tensos meses, a modo de voceros de todas estas fuerzas, eran la Federación de Cámaras Empresariales de Venezuela y la cúpula de la Central de Trabajadores de Venezuela (CTV).<br>Este fue quizá el momento más intenso de la confrontación social, durante el cual se exhibieron, incluso, profundas fisuras en el ejército. |
| Agosto de 2004 | Referéndum revocatorio en el cual Chavez es ratificado en la presidencia con el 59 % de los votos de la población. |
| 2005 | Creación de las milicias populares |
| 2006 | Creación de los Consejos comunales |
| 2007-2010 | Expropiación de algunas empresas productivas y fundación del PSUV. |

*Elaboración propia con base en información de Ellner, 2014 y Terán, 2014*



En resumen, es claro que el *chavismo estatal* ha delineado una estrategia paulatina de *recuperación* y *concentración de* capacidades políticas y económicas para regular e intervenir en la vida colectiva, limitando hasta cierto punto la

influencia del capital privado tanto local como transnacional. El protagonista de este proceso ha sido, sin lugar a dudas, el poder ejecutivo de la República Bolivariana de Venezuela. Y todo ello ha sido posible dada la gran riqueza petrolera disponible en el país caribeño y a los altísimos precios de las materias primas durante varios años. Es decir, desde 2004 a la fecha, el gobierno central ha contado con una fuente enorme de recursos monetarios —que además continúa siéndolo y, por lo tanto, vuelve ahora a ser disputada por el poder transnacional apoyado por EEUU— para echar a andar sus planes y proyectos de «alteración de la textura social». Sin embargo, la relación establecida con el conjunto de la población trabajadora o, con más precisión, con las diversas organizaciones y asociaciones de hombres y mujeres en lucha bajo distintos formatos y fines ha tenido, a mi juicio, alguna de las siguientes formas: «seducción», tutelaje o cooptación y, con frecuencia, una combinación de ellas. Por relación de «seducción» me refiero a la insistente búsqueda de apoyo social a través de la entrega intermitente o regular de apoyos y regalos, concesiones y recursos; la relación de tutelaje se exhibe claramente, por otra parte, en la manera en la que se concibieron y se echaron a andar tanto los llamados Consejos comunales como ciertas «empresas sociales»; finalmente, la relación de cooptación se evidencia en la conformación del PSUV y en los vínculos que se establecen desde los distintos ministerios que conforman el poder ejecutivo con los segmentos de la población «a su cargo».

Lo que acá me interesa enfatizar es que, si de lo que se trata es de pensar la transformación social, uno de los pilares centrales de la posibilidad misma de emprender un camino de subversión de las relaciones heredadas es la alteración radical de las formas asimétricas y jerárquicas de la relación entre sociedad y estado a fin de abrir paso a la construcción de formas renovadas y no liberales de gobierno. Esto no ha sido el fuerte de la Revolución bolivariana y de ningún otro gobierno progresista en América Latina. Sobre este punto volveré más adelante.

Por otra parte, pese a todos sus esfuerzos —y esto es algo sobre lo cual se discute constantemente en Venezuela— el

gobierno chavista no ha logrado consolidar un auténtico «capitalismo de estado», como en alguna época existió en ciertos países de América Latina, produciendo bajo pautas capitalistas —de estado— lo necesario para abastecer en gran medida el consumo interno y ensayando incursiones acotadas en las actividades de la industria pesada. Una gran dificultad que existe en este país es su conocida dependencia de los productos importados (tal y como se está mostrando durante los últimos meses), la cual, además, alienta la relación cada vez más estrecha del país caribeño con el gobierno chino.

Las preguntas que me hago —una vez descritas muy esquemáticamente ciertas trayectorias de la disputa entre el gobierno y diversas fracciones del capital local y transnacional— giran en torno a lo que sería posible transformar o, incluso, de lo que habría sido posible subvertir en determinados momentos de esta historia reciente. Esta forma de pensar las cosas no pretende una indagación especulativa sobre contrafácticos, sino que es un esfuerzo por pensar cómo se detiene-disuelve-supera al capital y sus bucles incesantes de acumulación, desde las propias lucha protagonizadas desde abajo; y cómo, simultáneamente, se puede pensar la tendencial desconcentración de la producción de decisión política desde el poder ejecutivo del estado central. Este conjunto de cuestiones es pertinente pues, considero, se sitúa en el nudo más problemático que ha atrapado a casi todas las revoluciones llevadas a cabo durante el siglo XX —y que nos persigue en el siglo XXI—: la imposibilidad de consolidar formas de autogobierno social estables en el tiempo cuyas decisiones y acciones guíen la subversión y tendencial «desacumulación» del capital y su proceso incesante de valorización que trastoca la riqueza concreta, heredada y recreada, una y otra vez, en abstracciones mercantilizadas.



I. Para esclarecer la reflexión planteada, en primer lugar, rastrearé una notable *insconsistencia* de la política gubernamental venezolana, no tanto con el afán de juzgar actitudes o exhibir «desviaciones» —¡a título de qué me correspondería hacer tal cosa!— sino para encontrar —y

quizá entender— los límites que ellos mismos confrontan y que inhiben el despliegue de una política de lo común impulsada desde abajo que, al tiempo que transforma paulatinamente las relaciones sociales cotidianas, puede tener alcances económicos y políticos de mayor envergadura si no se ve saboteada, una y otra vez, desde arriba. A este conjunto múltiple de iniciativas y esfuerzos desde abajo es a lo que me refiero cuando aludo a un posible «(re) formismo desde abajo» que bien podría ser entendido, cuidado y reforzado no únicamente por quienes protagonizan tales acciones sino, también, por quienes eventualmente ocupan cargos públicos. Aunque esto, claramente, exigiría un esfuerzo sistemático de los gobernantes para, paradójicamente, «gobernar» lo menos posible.

Venezuela es un país donde la mayor parte de la población —casi el 90% según Censo Nacional, 2011— se concentra en las ciudades. Existen siete ciudades que cuentan con más de un millón de habitantes, las cuales han crecido abrumadoramente en los últimos cincuenta años. Esto lleva a que la vivienda sea uno de los bienes más escasos y codiciados y a que, en torno a la vivienda, a su construcción, obtención y usufructo exista una aguda, antagónica y profunda disputa, llevada adelante desde varios flancos.

En primer lugar, aquellos hombres y mujeres organizados en familias de diversas clases y formas que carecen de una vivienda, o bien que, teniéndola, no cuenta con una construcción adecuada o requiere modificaciones y refacciones importantes para albergar satisfactoriamente la reproducción cotidiana de la vida. Muchos de estos hombres y mujeres en lucha por la vivienda se han organizado en el Movimiento de Pobladores y Pobladoras (MPyP). El MPyP, a principios de 2015, está conformado, por las siguientes agrupaciones:

a. Campamento de Pioneros – Nuevas Comunidades
b. Frente organizado por el buen vivir
c. Ocupantes de Edificios Organizados
d. Red Metropolitana de Inquilinos
e. Comités de Tierra Urbana
f. Organización de empleadas —y empleados— del hogar

El origen de las distintas agrupaciones que conforman el MPyP es diverso: algunos, como el Campamento de Pioneros cuentan con más de una década de experiencia de lucha que comenzó con «ocupaciones o tomas» de terrenos para «producir vivienda de manera autogestionaria». Otros, como los Ocupantes de Edificios Organizados, antes de 2010 comenzaron a ocupar edificios abandonados principalmente en Caracas, reacondicionándolos colectivamente y gestionando, no sin contradicciones, la vida colectiva interna de tales inmuebles. Por otro lado, los Comités de Tierra Urbana —que pertenecen a ciertos Consejos comunales— han impulsado la llamada Ley de Tierra Urbana y coordinan de manera cercana con el Ministerio de Hábitat y Vivienda. Y finalmente, el Frente organizado por el Buen Vivir, de formación más reciente, congrega a personas desplazadas por el desastre ocasionado por la vaguada de 2010, quienes también se lanzaron a ocupar inmuebles abandonados en la ciudad de Caracas contando con el aliento del gobierno central.

El discurso político de los participantes del MPyP está altamente estructurado: señalan que mediante la ocupación (o recuperación de tierra, inmuebles y viviendas disponibles) se debilita el negocio inmobiliario que es la base de un segmento relevante de la oligarquía local (familias Mendoza, Machado y Capriles, entre otras). Además, argumentan que si bien casi todas las agrupaciones que conforman el Movimiento nacieron como organizaciones reivindicativas para exigir el «derecho a la vivienda», entablando complicadas y, en ocasiones, difíciles negociaciones con dependencias estatales, ahora se proponen impulsar la «Revolución urbana» disputando palmo a palmo el usufructo de riqueza material —en su forma de viviendas y terrenos— al capital inmobiliario; enfatizan que la generación y cuidado de nuevos vínculos o formas de relación entre las familias que habitan los inmuebles recuperados es crucial para su proyecto de transformación social; y dan una gran importancia a las formas asamblearias de gestión de los asuntos colectivos.

Esta ejemplar lucha desde abajo, promovida por hombres y mujeres asociados para resolver un problema

común —la carencia de lugares adecuados para las tareas cotidianas de reproducción material de la vida— mantiene hilos de comunicación con diversas dependencias gubernamentales, las cuales a veces alientan sus propósitos y propuestas, y otras estorban sus acciones, sobre todo cuando pretenden «administrarlas».

Uno de los mayores impedimentos o problemas con los que han chocado quienes participan en el MPyP es, justamente, el Art. 471 inciso a) del Código Penal que penaliza la «ocupación ilegal de inmueble», considerándolo un «delito grave» y castigándolo con penas de entre 5 y 15 años de prisión. El Art. 471 inciso a) del Código Penal quedó diseñado de esa manera en 2005, es decir, en medio de lo que diversos estudiosos consideran la «etapa radical del chavismo». Esta es una auténtica inconsistencia si de lo que se trata es de alentar transformaciones sociales desde abajo, esto es, desde una posición no estado-céntrica. El Art. 471, limita las posibilidades de lucha de las familias organizadas en el MPyP, colocándolas ante el peligro de ser encarcelados si continúan con sus actividades de recuperación de riqueza material, en forma de viviendas, edificios y tierra, para convertirla en bienes concretos —viviendas— para ser usufructuados por familias específicas.

Existe, por supuesto, la así llamada «Gran Misión Vivienda Venezuela», una de las principales políticas públicas gubernamentales ejecutada por los ministerios del ramo. Sin embargo, las relaciones que se entablan desde la «Misión Vivienda» con los posibles habitantes de las casas y departamentos construidos o por construir, *no tiene absolutamente nada que ver con la autogestión para la solución de un problema común*. Son viviendas cuyos planos son diseñados —en dos modelos— por un equipo central, que también se ocupa de gestionar los materiales e, incluso, en ocasiones, supervisa o desarrolla el trabajo de construcción.

Organizar y administrar centralmente la satisfacción de una necesidad material muy sentida y urgente, no produce, desde ningún punto de vista, ni experiencia de autogestión ni consolida tendencialmente formas de autogobierno. A lo más, generaliza maneras «amables» o «generosas» de administración de la población. Cuestión

cuya importancia no es mi intención soslayar, sino dar cuenta de que es «otra cosa», distinta, a la tendencial construcción de autogobierno.

Señalado lo anterior, vuelvo al argumento que estoy desarrollando: mi interés al exhibir las inconsistencias entre lo que el gobierno chavista dice y lo que hace, en algo tan relevante como la vivienda, busca mostrar la posibilidad —no plenamente desplegada por los argumentos expuestos— de caminos y formas colectivas, tendencialmente autogestivas de solución de problemas comunes que son una fuente inmejorable de politización de quienes participan en tales experiencias. Es decir, tales posibilidades existen… y no se despliegan plenamente porque de distintas formas —en una conducta de apariencia neurótica— el propio gobierno las boicotea. Me vienen a la mente los versos de Sor Juana Inés de la Cruz cuando para criticar las relaciones jerarquizadas entre las mujeres y los varones en el siglo XVII decía: «Hombres necios que acusáis a la mujer sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que juzgáis».

Con estas ideas en mente abordemos algunos de los intentos promovidos desde el estado por construir «instituciones paralelas», a modo de palancas para impulsar ciertas transformaciones políticas; en particular, discutamos la construcción de Consejos comunales.

II. La Reforma a la Ley Orgánica de los Consejos comunales (Reforma-LOCC), publicada en la *Gaceta Oficial* el 28 de diciembre de 2009 señala, en su Art. 1:

> La presente Ley tiene por objeto regular la constitución, conformación, organización y funcionamiento de los Consejos comunales como una instancia de participación para el ejercicio directo de la soberanía popular y su relación con los órganos y entes del Poder Público para la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas, así como los planes y proyectos vinculados al desarrollo comunitario.

En la misma Ley, el Art. 2 aclara que

> Los consejos comunales […] son instancias de participación, articulación e integración entre los ciudadanos, las ciudadanas y las diversas organizaciones comunitarias, movimientos sociales y populares, que permitan al pueblo organizado ejercer el gobierno comunitario y la gestión directa de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades, potencialidades y aspiraciones.

Esto es, los Consejos comunales son una institución de gobierno local, llamados a realizar actividades de gestión de determinadas «políticas públicas» y, a través de ellos, se propone «articular» a los distintos elementos que habitan un territorio determinado: ciudadanos, movimientos sociales, organizaciones comunitarias, etc.

En los capítulos II a VI de la LOCC se establecen detallados términos de funcionamiento de los Consejos en tanto que, al ser «instancias de participación» para la ejecución, control y evaluación de las «políticas públicas», deben ceñirse a un conjunto muy puntilloso de procedimientos y registros. Así, tanto por el ámbito territorial de su competencia —lo estrictamente local— como por las funciones asignadas y los procedimientos a los cuales deben ceñirse, los Consejos son auténticos órganos capilares del gobierno central insertos en el cuerpo social. Escuché una broma popular que exhibe con precisión el principal problema de esta estrategia para lo que se suele llamar «construcción de poder popular»: se dice, sobre los Consejos comunales que «primero se construye un calzado y luego se busca un pie». Es decir, se construye dificultosamente todo un andamiaje de «participación» para ejecutar políticas no decididas localmente y se establecen rígidamente los procedimientos a través de los cuales hacerlo. Resulta pues muy contradictorio e inconsistente que justamente tal cosa se conceptualice como «ejercicio directo de la soberanía popular».

El problema es muy complicado pues la «soberanía popular» a ser ejercida por los Consejos, insisto, es absolutamente limitada y local. ¿Sobre qué van a decidir los

Consejos? Sobre cuestiones inmediatas claramente relevantes por un lado, pero, por otro, desde la propia Ley se fija una escisión acerca de aquello sobre lo cual los consejos *no están llamados a decidir*: los asuntos más generales del interés público.

Resulta pues que, más allá de la buena voluntad o de los empeños de algunos militantes locales del chavismo de base, los Consejos comunales no logran convertirse fácilmente en espacios de politización colectiva para ensayar nuevas y prolíficas formas de intervención sobre asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan. Así, si bien el hecho de que existen tales Consejos, puede habilitar, en ocasiones, la generación de otros procesos de producción de decisiones, nuevas capacidades y fuerzas colectivas, por lo general, su misma existencia tal y como está diseñada empuja hacia la reducción de los significados posibles que pudiera tener la reunión de ciudadanos y ciudadanas para fines políticos. Desde este punto de vista, los Consejos comunales constituirían, paradójicamente, una reducción de las posibilidades políticas de la población y no su ampliación.

Así, en tanto son organismos para gestionar localmente lo que centralmente se les vaya asignando, en forma de recursos o de tareas, es imposible que los Consejos comunales encaminen la colectiva construcción tendencial de autogobierno local y supralocal. En la Comuna Ataroa (estado de Lara), tuve oportunidad de presenciar ciertas discusiones entre consejeros comunales que asistían a un Diplomado en Planificación, cuyas preocupaciones versaban específicamente sobre la relación entre la Comuna y los Consejos comunales —como órganos políticos locales— y los habitantes de la localidad. La discusión versaba sobre la «apatía» de la población local a participar en las actividades a las que ellos, como consejeros, convocaban. Se lamentaban, además, de que no lograban rebasar el carácter clientelar de los vínculos efectivamente producidos con los habitantes de la Comuna y que estos últimos se relacionaban con los consejeros únicamente para presentarles «demandas» variadas que, encima, no estaba en sus manos satisfacer.

Más allá de que la construcción de los Consejos comunales en tanto organismos de gobierno territorializados se superpone y confunde, en sus funciones y prerrogativas, con la institución municipal o alcaldía, los Consejos no convocan a la población a resolver por sí mismos problemas compartidos decididos por ellos mismos, como por ejemplo el caso de la limpieza de los barrios y de la basura acumulada en muchas de las esquinas, por ser esto un asunto que compete a la alcaldía. Más bien, convocan a la población, con grandes dificultades, a «participar» en las ofertas y proyectos elaborados desde el gobierno central que, posteriormente, son «bajadas» al nivel local. Resulta muy claro que el diseño «participativo» de esta forma política no tiene ninguna relación ni con la autonomía política de las organizaciones de base ni con la tendencial construcción de autogobierno.

De ahí que, a mi juicio, la superación del «paternalismo», es decir, del tutelaje gubernamental sobre la población, y/o del «clientelismo», como relación asimétrica de intercambio de apoyo político por beneficios materiales, sea imposible de lograr a través de nuevas «herramientas de planificación», tal y como era la aspiración de los participantes en el Diplomado. El problema del autogobierno local y el de la autonomía material y política de las diversas asociaciones de habitantes de los barrios no puede ser ni encaminado ni resuelto por la vía de la inclusión de algunos miembros del barrio —consejeros— en la gestión local de decisiones y proyectos de cuyo diseño y producción no han formado parte. *Autogobierno como ejercicio directo de «soberanía social» para resolver en común ámbitos específicos de problemas y asuntos de incumbencia colectiva es, pues, algo contrapuesto a «participación» como ejercicio de inclusión para ejecutar decisiones heterónomas.* La confusión de estos dos bloques de problemas, el del autogobierno y el de la «participación», es decir, la no distinción clara del *estatus* diferenciado de contenidos y formas en ambas propuestas, conduce a una discusión que empantana y dificulta, a mi juicio, las posibilidades colectivas de transformación social anidadas en los diversos barrios y asentamientos.

III. En contraste con las dificultades —apenas delineadas— que enfrentan los Consejos comunales, existe una rica experiencia cooperativa en Venezuela sobre la cual valgan algunas reflexiones.

El movimiento cooperativo en Venezuela tiene una larga tradición de construcción de capacidades sociales productivas y de gestión para garantizar la disposición colectiva tanto de algunos recursos monetarios —riqueza en su forma abstracta— como de ciertos «medios de existencia» —riqueza en su forma concreta— a los asociados o asociadas que conforman tales unidades cooperativas. En particular, en el estado de Lara, el movimiento cooperativo comenzó a desarrollarse a partir de 1965 auspiciado, en aquel entonces, por sacerdotes de diversos centros religiosos. La experiencia más amplia y lograda de este movimiento es la Central Cooperativa de Servicios Sociales Lara (CECOSESOLA) que, de acuerdo a su propia autodefinición, es una muy amplia «organización en movimiento» que ha rebasado los cuarenta años de existencia, siendo una y otra vez capaz de autotransformarse adaptándose a los cambios económicos y políticos en el país (CECOSESOLA, 2003). Pese a que el «éxito» y la perdurabilidad de CECOSESOLA es la excepción y no la regla en Venezuela, considero muy valioso bosquejar algunos rasgos de este empeño colectivo.

Resulta un tanto difícil describir exteriormente en qué consiste CECOSESOLA, dada la amplia variedad de sus actividades y la flexible plasticidad de sus iniciativas. En tal sentido, su autodefinición como «organización en movimiento» es precisa: son un movimiento muy amplio que de manera diversa y variada propicia enlaces entre productores y consumidores a través de sostener, con esfuerzos cooperativos, un amplio mercado de abasto en la ciudad de Barquisimeto; un mercado que se ha expandido-replicado generando al menos otros dos centros de intercambio de menor tamaño en otras zonas de la misma ciudad. También es un movimiento de enlace entre población y profesionales de la salud a través de exitosos y actualizados servicios cooperativos de salud.

Lo más interesante de CECOSESOLA es su funcionamiento interno y el sistemático esfuerzo realizado por no ser únicamente una «organización» en el sentido rígido que suele asignarse a tal noción: propósitos explícitos —y por lo tanto acotados—, estatutos definidos rigurosamente, modos de funcionamiento instituidos como procedimientos generales, etc. Son «organización en movimiento» en tanto una de las actividades internas que con más cuidado cultivan y cuidan es la reunión colectiva y la conversación.

A lo largo de todos los años de existencia de CECOSESOLA, el conjunto de sus asociados han producido de forma cooperativa un conjunto amplio de riqueza material concreta —el predio donde está el mercado, las construcciones que hay en él, una gran cantidad de vehículos para realizar las actividades, un hospital, etc.— y, más importante aún, han sedimentado una vasta experiencia en gestionar todos esos recursos producidos colectivamente a través de reuniones cotidianas periódicas de distintas escalas para decidir, entre todos, las modificaciones y ajustes en la gestión inmediata y estratégica de lo que es poseído cooperativamente, para establecer los términos de usufructo de aquello que se posee y se genera colectivamente, así como para decidir el destino de los excedentes generados a través de la actividad compartida y el rumbo general de su asociación. En tal sentido, CECOSESOLA es un caso emblemático de un esfuerzo cooperativo y autogestivo de mediano alcance, estable en el tiempo, que no ha precisado institucionalizarse —en el sentido liberal-estatal del término— aunque, eso sí, requiere de cotidianos y persistentes esfuerzos para seguir produciendo su existencia con base en refrendar acuerdos colectivos una y otra vez, establecer límites internos y externos de las prácticas admisibles, mejorar y perfeccionar prácticas de colaboración y «resolución» de conflictos internos, etc.

CECOSESOLA, tal y como intento describirla nutriéndome de lo que fui capaz de entender en una breve visita y con base en la revisión de lo que ellos dicen de sí mismos, es algo así como un organismo vivo. De ahí la pertinencia de su autodefinición como «organización en movimiento», que sería el rasgo general compartido de

cualquier proceso vivo: su capacidad de (auto)organización y (auto)re-organización dúctil, flexible, plástica y, por lo mismo, en constante movimiento.

La experiencia acumulada, la capacidad material disponible en su forma de riqueza concreta, la amplitud y densidad de los vínculos con otras cooperativas de producción locales así como el tamaño mismo de CECOSESOLA constituyen un raro ejemplo de un grupo grande de hombres y mujeres que consiguen construir, cooperativamente, condiciones de cierta autonomía material estable en el tiempo para allegarse los medios de existencia necesarios en contextos de gran adversidad; y que, por lo tanto, aseguran para sí mismos mejores condiciones de autonomía política.

Con el conjunto de elementos brindados sobre CECOSESOLA resulta pertinente la pregunta: ¿es posible entender —y aprender de— esta experiencia con las categorías analíticas y los pares clasificatorios de lo político y lo económico canónicos tradicionales? Una y otra vez, los asociados expresan que su *capacidad de solucionar problemas* —que es una manera muy distinta de pensar la noción más tradicional de «éxito»— está fundada en la autonomía de su hacer y en las capacidades de autogestión desarrolladas a lo largo de años. De ahí que sea una reducción de la comprensión de esta experiencia el querer identificar a CECOSESOLA únicamente como un esfuerzo cooperativo tradicional o, más aún, como un ejemplo de creación colectiva de un orden meramente privado.

Sin embargo, CECOSESOLA no es una entidad pública. ¿Cómo realizar la comprensión fértil de esta inmensa red de vínculos móviles y estables entre cientos o miles de personas, que al realizar intercambios mercantiles generan excedentes que se convierten en nueva riqueza concreta para ampliar los términos colectivos del usufructo de los resultados producidos entre todos? ¿Se trata únicamente de auspiciar procesos de intercambio mercantil simple, o están dando a luz a otra cosa? ¿Estamos ante un ejercicio de distorsión-deformación, hasta ahora exitosa, de ciertas relaciones capitalistas para sujetarlas al control colectivo? ¿CECOSESOLA tiene en sí misma la amenaza

cierta de convertirse en una empresa capitalista? ¿Lo es en la actualidad? ¿Es CESOSESOLA, más bien, una experiencia de creación colectiva de condiciones para la autonomía material que garantiza la autonomía política de sus asociados? ¿Por qué la insistencia en no «tomar partido» en términos políticos bajo las rígidas pautas de distinción política instituidas?

Todas las preguntas anteriores, a mi juicio, son irresolubles si se conserva el marco de intelección moderno que establece los pares estado/mercado, público/privado, como fundamento de la organización del pensamiento político. A decir de quienes han compartido la experiencia de CESOSESOLA y de lo que puede observarse al visitar y conocer su red de vínculos, ellos estarían produciendo riqueza común ensayando una y otra vez formas renovadas de generación de vínculos de co-usufructo y autogestión de la riqueza material de la que disponen; al tiempo que afirman que están «tejiendo comunidad» y plantean reflexiones colectivas sobre las formas de relación imperantes en la sociedad actual. De ahí su enorme capacidad creativa de formas cotidianas renovadas de lo social que desbordan las clasificaciones canónicas. De ahí, también, su amplia capacidad de sortear problemas, de relanzar fines decididos por ellos mismos en infinitas y recurrentes acciones deliberativas.

Al igual que en el acápite anterior, es posible documentar una serie de inconsistencias y contradicciones en las relaciones inmediatas entre la experiencia de autoproducción y autogestión relatada y las acciones emprendidas por diferentes oficinas gubernamentales, justamente en la dirección de «construir y consolidar» estado. Uno de tales ejemplos es la decisión pública de «reglamentar» en mayor detalle las actividades de las cooperativas, instituyendo un conjunto de reglas generales a las que todas las asociaciones de esta clase deben adecuarse. En palabras de ellos mismos: «[De ceñirnos estrictamente por los parámetros legales] se sometería a la organización a una especie de camisa de fuerza. Al imponer una estructura jerárquica que particulariza —por un lado a los de "arriba"— que asumen responsabilidades y [por otro a] los de

"abajo", que acatan sus lineamientos y decisiones» (CECOSESOLA, 2003: 85). En la experiencia cotidiana de la CECOSESOLA claramente no todos son iguales. No parten de un principio de horizontalidad rígida, si bien el eje de la gestión de la diferencia entre socios no es ninguna jerarquía establecida de antemano sino la experiencia acumulada en la participación en las actividades colectivas. De ahí que ellos mismos puedan organizar procedimientos siempre variados, siempre dúctiles y renovados para «horizontalizar», a partir de hacer circular la experiencia singular depositada en cada asociado antiguo hacia los nuevos que, de entrada, son considerados y tratados como iguales en tanto comparten cargas de trabajo y de remuneración similares.

La «creación de estado», entonces, expresada en este caso en la voluntad normativa, o en la búsqueda compulsiva de procedimientos generales impulsados desde arriba, no sólo estorba lo que desde abajo se hace y se continúa haciendo, sino que puede convertirse en un mecanismo para obligar a experiencias exitosas como ésta o bien a «quedar fuera de la ley» o bien a gastar parte de su energía en realizar —o al menos en aparentar— los ajustes no decididos internamente. Así, CECOSESOLA puede —y lo ha hecho en ocasiones— objetar, incidir y negociar las leyes y reglamentos, aunque claramente esa no es su actividad principal. Siguiendo con la metáfora del «organismo vivo» que existe en un medio independiente, CECOSESOLA tiene no sólo capacidad de adaptación para su autopreservación sino que, en ocasiones, tiene también capacidad de influir en las condiciones del medio. La pregunta acá es, sobre todo para los cuadros dirigentes que desde el aparato de gobierno establecen normas y dictan reglas, si de lo que se trata es de construir un «medio» —esto es, un espacio-tiempo social y político— que favorezca el desarrollo de iniciativas autónomas y autogestivas o si, más bien, se estorba y obturan tales posibilidades. La respuesta a esta pregunta puede iluminar una «medida» propia —desde las iniciativas de abajo impulsadas fuera del estado— que oriente de manera más fértil las relaciones con los gobernantes.

Un caso muy parecido al anterior del «estorbo» de la ley que fácilmente se convierte en una amenaza para experiencias cooperativas igual de antiguas y sólidas aunque no tan extensas como la de CECOSESOLA, lo registré en la Cooperativa 8 de mayo. Esta cooperativa, establecida en la localidad de Sanare en el estado de Lara, tiene más de 30 años de funcionamiento y se ha especializado en la producción de pasta de alto valor nutricional, organizada y gestionada por un grupo amplio de mujeres donde se entretejen relaciones familiares con lazos cooperativos. En la actualidad, esta cooperativa está amenazada por cierta norma sanitaria que establece que el local que ellas han construido con incontables esfuerzos y donde realizan su trabajo cotidiano no «cumple» con el conjunto de características requeridas para obtener una «certificación como local adecuado para la producción de alimentos». No importa la pulcritud del espacio, el cuidado en el almacenamiento de las materias primas y de los productos ya envasados, ni la meticulosidad con que utilizan aquello de lo que disponen y que ha significado el esfuerzo de todas ellas o de sus madres y parientes; para la mirada pública es relevante que ellas no se ciñen a un «diseño» de construcción de locales apto para producir alimentos decidido de forma ajena. Las mujeres de la 8 de marzo ignoran quien estableció tal norma que en la actualidad resulta una amenaza para sus recursos disponibles.

## A manera de conclusión

Vuelvo ahora, para cerrar este trabajo, a la discusión sobre los dos puntos que fueron planteados al inicio. En primer lugar, qué elementos nuevos nos aportan ciertas experiencias de lucha cotidiana y desde abajo en la Venezuela contemporánea más allá de los «cambios» en ciertas dinámicas estatales. En segundo lugar, abordaré la cuestión de si poner el acento en las «nuevas instituciones» comunitarias o comunitario-populares realmente alimenta la reflexión sobre los caminos de las luchas anticapitalistas y antiestatales más fértiles del continente.

En relación con el primer asunto, en este ensayo me he concentrado en lo que a mi juicio es la médula y el corazón de la expresión «transformación social». Es mucho más convencional discutir sobre los «cambios» económicos y políticos ocurridos en los diversos países del continente durante los últimos años, y existen abundantes y útiles materiales sobre dicha temática. La mirada que sostengo, sin embargo, propone enfatizar la transformación social desplegada desde abajo, sus posibilidades y límites, como *medida* para conducir la reflexión sobre el conjunto de modificaciones y alteraciones de antiguas relaciones de fuerza en países donde están ocurriendo cambios a nivel político y económico. La intención es problematizar y dotar de contenido a la expresión «protagonismo social» en países donde el mando político nacional no es ocupado inmediata y directamente por representantes directos de las élites dominantes tradicionales. ¿Para qué hacer esta inversión del punto de partida de la reflexión? ¿Para qué tratar de encontrar *otra medida* que nos permita comprender y evaluar lo que acontece?

En primer lugar, considero que si se piensa como prioritaria la «transformación social» es posible descentrar la mirada del estado-centrismo que impregna la comprensión contemporánea de los asuntos políticos y económicos. Es decir, si la cuestión políticamente más relevante consiste en visibilizar y entender las posibilidades y capacidades sociales i) para la consolidación y expansión de procesos colectivos de producción de decisiones políticas de largo alcance y ii) de (re)apropiación social de ámbitos crecientes de riqueza material, entonces el punto de partida tiene que ser la transformación-regeneración de relaciones sociales que den cauce a tales esfuerzos, al modo como se desbroza un camino intrincado y difícil de transitar.

Sin desconocer ni la importancia que los cambios a nivel del estado central tienen en la estructuración política de los países, ni la relevancia e influencia que determinadas orientaciones en política económica adquieren en la organización general de la vida cotidiana de las distintas sociedades, considero que lo que las luchas más profundas de los últimos años han puesto en el tapete de la discusión

política es la superación del capital y del capitalismo como forma central de producción ampliada y reiterada de riqueza abstracta y, por lo tanto, la erosión-disolución tendencial de la forma estatal de concentración y monopolización de las decisiones políticas que le es funcional.

La cuestión de la transformación social, por lo tanto, abarca prácticamente todas las dimensiones de la vida cotidiana, política y económica de las sociedades en tanto se refiere, en primer lugar, a las luchas por (auto)garantizar y (auto)expandir satisfactoria y colectivamente las *condiciones de existencia* (De Angelis, 2012) de la mayoría de la población; ya sean luchas contra los agresivos cercamientos y despojos de tales condiciones de existencia que tienen lugar en algunos países, ya sean luchas y esfuerzos más bien destinados a reapropiarse colectivamente de la riqueza material disponible para relanzar procesos renovados de regeneración y creación de riqueza concreta.

En segundo lugar, las luchas contemporáneas también se centran en la recuperación de tiempo, a fin de desarmar su condición escindida entre tiempos de trabajo cada vez más largos, exigentes y agotadores y tiempos de ocio que, en realidad, son tiempos de y para el consumo de más y mas mercancías. Se trata pues de la transformación general de las relaciones sociales cotidianas y más inmediatas como único modo de subversión y trastocamiento de las relaciones sociales más abarcadoras y generales. De ahí que sea tan relevante no sólo la realización de, por ejemplo, procesos constituyentes que disputen los marcos generales que han de orientar el curso de los hechos sociales, sino también el trastocamiento de los formatos legales y procedimentales a distintas escalas espacio-temporales. Y esto último es justamente lo que no es posible hacer desde los gobiernos hacia y sobre las sociedades, si no es a riesgo de reproducir tecnocracias o burocracias que conduzcan, reglamenten, administren y disciplinen a las diversas tramas colectivas que conforman un cuerpo social, suprimiendo sus iniciativas, acotando sus posibilidades y estrechando los términos de su potencial «protagonismo».



En relación con el segundo asunto planteado en esta conclusión, son claros los hilos que tejen la postura que

sostengo. Mucho más importante que poner la atención en el diseño general de «instituciones comunitarias» —no estoy siquiera realmente segura de que tal cosa sea posible— considero que la cuestión más relevante es poner atención en las diversas experiencias de lucha cotidiana en marcha, autoproducidas dificultosamente en condiciones de gran adversidad, para construir y consolidar vínculos diversos entre hombres y mujeres para satisfacer en común —al menos parte de— las variadas necesidades de la reproducción colectiva de la vida (necesidades como vivienda, alimento, espacios para intercambiar) o para echar a andar otros proyectos y dar cuerpo a otros deseos imaginados en común. Estos vínculos y ensayos son los que permiten ir, en lapsos largos de tiempo, *más allá, contra y más allá* del capital y del estado.

Mientras no tengamos un arsenal teórico, una plataforma epistémica, un marco de intelección crítico para entender este conjunto de esfuerzos en su auténtica dimensión subversiva y por tanto trans-formadora, no podremos superar un conjunto de límites que lo instituido, el estado moderno y su hibridación con el relanzamiento de nuevos ciclos de acumulación de capital imponen a nuestros pensamientos. En tal dirección, ensayar categorías como la noción de re-formismo desde abajo para aludir a la multidimensional y compleja manera en que diversas tramas de hombres y mujeres asociados solucionan problemas cotidianos y se dotan de fines *más allá y en contra* del estado y el capital, para referirnos a las iniciativas y actividades sistemáticas, perseverantes y reiteradas protagonizadas por muy diversos y heterogéneos colectivos humanos, por tramas comunitarias, por familias extendidas y redes de afinidad, por grupos de paisanaje y otras figuras agregativas que somos todavía incapaces de nombrar… me parece un camino fértil aunque dificultoso y a veces angosto y peligroso para pensar las posibilidades de transformación social anidadas en cada uno de nosotros y nosotras.

Si no amplificamos la abdicación de puntos de vista estado-céntricos, no podremos dar paso a la comprensión de otras formas de autogobierno, de autoproducción de

lazos y vínculos y obturaremos una vez más los torrentes de rupturas más hondas con el capital y su forma estatal moderna de reducir, gobernar y administrar el mundo social. La noción de «organización en movimiento» que brota de los esfuerzos de los miembros de CECOSESOLA por explicar su saber acumulado resulta, bajo esta clave, mucho más útil para otras luchas que los esfuerzos por reglamentar los Consejos comunales.

Si la ley fue la mediación para articular históricamente violencia y propiedad, desatar este nudo histórico entre violencia y propiedad, ¿podría ser una tarea para quienes ocupen gobiernos que enuncien su ánimo de contribuir a transformar el mundo social? En tal sentido justamente Venezuela y sus esfuerzos por confrontar las fuerzas más obscuras del capital global, por ensayar una y otra vez nuevas —a veces con cierto éxito, a veces no tanto, pero intentándolo siempre— formas de redistribución de renta —que no de riqueza tal como insiste Víctor Álvarez— es un extraordinario laboratorio donde aprender sobre las posibilidades y peligros de la transformación social. Las tareas y fuerzas principales, sin embargo, para asegurar dicha *trans-formación* social, están únicamente en todxs nosotras, fuera del estado, ensayando con perseverancia e imaginación, maneras de destotalizar (Tischler, 2013) las relaciones del capital. Las instituciones que acá se generen serán siempre dúctiles —que no frágiles— siempre móviles —que no inciertas. Serán, casi seguro, esfuerzo por la autoorganización reiterada y en movimiento.

Puebla (México), abril de 2015

# 5. Más allá de la «capacidad de veto»: el difícil camino de la producción y la reproducción de lo común*

A la memoria de los comunarios asesinados en Totonicapán, Guatemala, el 4 de octubre de 2012, cuando se movilizaron colectivamente para vetar un conjunto de reformas legales que les afectaba.

## La capacidad de veto desplegada abrió paso a un horizonte renovado de reapropiación de la riqueza social

Como dice J. Holloway (2002), en el principio era el NO, era el ¡Basta!, era el grito. Y tuvimos en este continente una aguda epidemia de NO durante la década de los años noventa y los primeros años del siglo que corre. Vimos y escuchamos a los rebeldes zapatistas plantarse frente a la sociedad mexicana en su conjunto, exhibiendo su extraordinaria capacidad de veto, estableciendo un NO a la manera en la que fueron arrinconados y condenados a vivir en medio de carencias, exclusiones y represión.

Supimos de los gigantescos acuerpamientos de «nacionalidades» ecuatorianas, que se movilizaron y dijeron NO a las más aberrantes decisiones de los gobernantes de ese



* Este artículo ha sido publicado en la revista *South Atlantic Quarterly* de la Universidad de Duke, vol. 113, núm. 2, 2014 [*Austerity and Revolt*].

país. Nos entusiasmamos con la enérgica manera en la que los hombres y mujeres de la ciudad y los valles de Cochabamba en Bolivia dijeron NO a la entrega del agua a una empresa transnacional depredadora, y volvimos a ver esa misma capacidad cuando miles y miles de personas de distinto origen y nacionalidad establecieron que el pillaje a *sus* hidrocarburos tenía que terminar. Gozamos con la belicosa, creativa y aguerrida forma en la que miles y miles de hombres y mujeres en Argentina dijeron NO a las peores formas de saqueo financiero que se les imponían a fines de 2001.

Menciono estos casos porque son los más conocidos y notables. Sin embargo, en América Latina durante más de una década, vivimos una fase aguda de vetos sociales de variadas y heterogéneas calidades y alcances:[1] unos depusieron presidentes, pusieron en jaque a gobernadores y amagaron a añejos terratenientes, otros expulsaron a rapaces transnacionales de «servicios» o a compañías constructoras de aeropuertos, minas y presas, otros conservaron riquezas materiales amenazadas de rapiña variada. Muchos, muchísimos, se alzaron una y otra vez para vetar las arbitrarias decisiones ajenas que los desconocían y los saqueaban. Fue un momento agudo de crisis del capital que en estas latitudes asumió sus propias características.

Tras dicho despliegue polifónico y amplio de la *capacidad social de veto* contra la hidra de la negación capitalista de la vida, se abrió nuevamente el horizonte de la reapropiación de la riqueza común.[2] Medio siglo de «es-

[1] He trabajado desde hace muchos años la idea de que en las heterogéneas luchas recientes contra el saqueo neoliberal donde se exhibe y despliega enérgicamente el antagonismo social se produce de forma colectiva, y tendencialmente en común, antes que otra cosa, *capacidad social para vetar* las agresiones, despojos y autoritarismos más insoportablemente agresivos; véase R. Gutiérrez, 2001, 2002.

[2] El estudio minucioso de los levantamientos y movilizaciones indígenas y populares en Bolivia entre 2000 y 2005, me llevó a la conclusión de la existencia de un horizonte comunitario-popular de reorganización política de la sociedad, cimentado en la *colectiva y expansiva disposición común a reapropiarse* de la riqueza social directamente privatizada durante los años neoliberales o conservada bajo una gestión estatal ajena y no controlable por la sociedad; véase Gutiérrez, 2009.

tado del bienestar» criollo, previo a la ofensiva liberal transnacional, había entumecido y ocultado el contenido más profundo de una forma distinta de política: *la política de lo común*. Sin embargo, en medio de tales tumultuosos momentos de despliegue del multitudinario veto social y de la tendencial reapropiación de la riqueza saqueada o amenazada, se volvió visible y audible otra forma de política, la cual, en tanto que descarrila, dificulta o desacelera los generalizados proyectos de expansión de la acumulación de capital, simultáneamente confronta y disuelve otra forma de lo político, la política liberal.

En tal sentido, estos años han sido tiempos extraordinarios en las tierras al occidente del Atlántico durante los cuales, múltiples y heterogéneos esfuerzos de lucha contra lo que se impone como «progreso» y «desarrollo», desplegados desde muy distintos flancos, desordenaron y rompieron la normativa política fundada en el «artefacto» *ciudadano* que habilita el monopolio de las decisiones sobre los asuntos que a todos afectan porque a todos incumben, al tiempo que simula conceder una igualdad meramente formal que oculta el abismo creciente que instituye entre quienes producen la vida y son compelidos a obedecer y quienes no la producen sino que se lucran con ella y son habilitados para mandar.

A partir de esa «gran sacudida», que ha sido muy notable en Chiapas, en la sierra ecuatoriana, en Cochabamba y el altiplano aymara, en los alrededores de Buenos Aires y más discreta aunque no menos potente, en múltiples rincones de nuestro continente, se abrieron procesos de reconstitución política en varios países, que actualmente están encabezados por gobiernos «progresistas». Tales gobiernos se han esforzado todo lo que han podido por establecer una *nueva normalidad* en la relación mando-obediencia y en la gestión capitalista de la riqueza que garantice formas renovadas de acumulación de capital, devaluando y disgregando las capacidades políticas transformadoras que brotaron desde diversos mundos de la vida. Para ello, han organizado en sus naciones acotados y torpes procesos de redistribución de ciertas partes, proporcionalmente menores, de la riqueza pública; al mismo tiempo, han

concedido, nuevamente, garantías plenas a la propiedad privada de vastos ámbitos de riqueza material para la explotación de socios locales y cómplices extranjeros.

Sin embargo, la fisura —o abismo o gran grieta, para seguir en diálogo con Holloway (2011)— que desgarró e inhibió durante algunos años el orden político estatal contemporáneo entorpeciendo el saqueo y la explotación, permitió mirar desde una perspectiva, generalmente oculta el significado y pertinencia de ciertas construcciones políticas históricas, volviendo maleables no sólo los significados sino las cosas mismas, al tiempo que habilitó espacios-tiempos de generalización de anhelos compartidos: elemento vital tanto de la subversión de lo que existe como de la disponibilidad colectiva hacia la producción de lo común.

Orientándonos a través de la crítica práctica que las luchas más enérgicas y abarcadoras hicieron a ciertos términos políticos clásicos cabe, a manera de hipótesis e intuición, la siguiente afirmación: al trastocarse o romperse profundamente la normalidad de la acumulación del capital junto a la disposición colectiva a la obediencia de la norma ajena, se abrió la posibilidad de una reorganización profunda del cuerpo social, sobre la base de la reinvensión-reconfiguración de modos distintos de lo político.

Si uno de los artefactos políticos contemporáneos por antonomasia es la República —*res-pública*—, entendida como el lugar de los asuntos públicos, es decir, generales, que incumben y competen a todos quienes componen un cuerpo nacional asociado a formas de instauración legal de mando y dirección, durante los años de lucha se divisó la posibilidad de reconfiguración de tal acuerpamiento en algo que, por contraste y para fines de distinción, podemos nombrar *res-común*.

Los rasgos principales de esta *res-común*, creada, anhelada y sugerida en cada sucesivo asalto contra el orden estatal del capital, consisten en establecer aquello que debe ser reapropiado colectivamente y, al mismo tiempo, inhibir el orden de mando centralizador que habilita el monopolio de las decisiones y la institución no deliberada

de procedimientos, de tal forma que los términos de la gestión de lo reapropiado y, por lo mismo, la capacidad de decidir sobre asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan, adquiera una cualidad maleable y fluida.[3]

Así, si bien lo que actualmente se viene reconstituyendo en varios países son estados progresistas —algunos de ellos con un supuesto carácter *plurinacional*— estos están trágicamente alejados y son contrarios al *horizonte reapropiador* anclado en lógicas de lo común. La multitud de esfuerzos hechos en tal dirección son inocultables, aún si gobernantes e intelectuales cortesanos hacen todo lo posible por producir su olvido, y, más interesante, renacen ahora en diversas luchas desplegadas en varios países europeos, aunque allá broten desde condiciones de mucha mayor adversidad.[4]

Confiando en que leer a contrapelo las experiencias recientes de los esfuerzos de lucha más profundos en nuestras tierras puede ser útil para quienes ahora luchan en otros sitios y hablando otras lenguas, reflexiono a continuación sobre la cuestión de las posibilidades de la producción y reproducción de lo común, más allá de la capacidad de veto, indagando en sus dinámicas íntimas y en las lógicas de su despliegue.

---

[3] «Estiro» las palabras y sus significados pues estoy tratando, como dice Luisa Muraro, de «pensar lo impensable»; en este caso, de entender lo que comparten y reiteran múltiples esfuerzos colectivos —caóticos, a veces dispersos, otras contradictorios y segmentados, pero eso sí, estridentes y perseverantes—, de reapropiación social tanto de diversas formas de riqueza material como de la capacidad de decidir en común sobre ellas. Sobre el punto, Muraro busca desanudar la idea de política del moderno —y masculino— concepto de poder; véase Muraro, 2008.

[4] Considero que las condiciones iniciales para el despliegue de la lucha contemporánea en Europa son más duras e inciertas que las que acá enfrentamos, dada la mucho mayor profundidad de los procesos históricos de individualización y de proliferación y predominio de relaciones mercantiles que allá se experimentan. Esto es, quienes allá luchan lo tienen que hacer desde condiciones, paradójicamente, de mucha mayor vulnerabilidad, dado el cercenamiento más hondo de determinadas capacidades para la construcción de lo común.

## El horizonte de la reapropiación de la riqueza

### *Algunas consideraciones*

Variados y polifónicos entramados, tejidos a partir de diversas experiencias de producción de lo común, han sido y son el sujeto de cualquier reapropiación y reproducción posible de la riqueza heredada y producida socialmente. Esta afirmación es pertinente después de medio siglo de quiméricos —y falaces— ensayos de reapropiación de la riqueza social a través de intentos diversos por sujetar la acumulación de capital colocándola bajo control del estado.

Los esfuerzos de enormes contingentes de mujeres y varones por defender lo común y por reapropiarse de las riquezas socialmente producidas, cuando han admitido la escisión del mundo de la vida en dos ámbitos ajenos, privado y público[5], para a partir de ahí centrar sus esfuerzos en el estado, lo que han conseguido ha sido, por lo general, limitadas, efímeras y amargas victorias. Nuevas formas de apropiación privada concentrada de la riqueza y de las decisiones y capacidades para decidir sobre tales riquezas se han expandido como un cáncer a lo largo y ancho del cuerpo social.

Coaliciones distintas, aunque en algún grado isomorfas, de mandantes profesionales han proliferado como costras o cicatrices queloides en las ventanas, grietas y desgarros abiertos por las luchas y las revoluciones más notables contra el tendencialmente agobiante cemento de la explotación y la dominación. Por debajo y más allá de ello ha seguido la vida en su fabulosa variedad. Justamente ahí, por debajo y parcialmente por fuera del estado y de la acumulación del capital, hibridándose frecuentemente



[5] Desde la política de lo común el mundo social no se divide en «publico» y «privado» sino en «íntimo» y/o «doméstico» que se contrasta y se distingue de lo común. Ninguno de los dos ámbitos pierde su carácter concreto. Lo público, mirando desde esta perspectiva, es una forma deformada de lo común: una forma abstracta y formal susceptible de renovadas apropiaciones privadas y de interminables disputas por ello.

y de manera incómoda, se han conservado y recreado las variopintas y coloridas tramas asociativas para la conservación y reproducción de la vida, para la defensa y/o recuperación de algunas capacidades y prerrogativas colectivas para definir o establecer, colectivamente y hasta donde es posible por cuenta propia, los cauces, escalas y ritmos de la vida, de su cuidado y reproducción.[6]

Tales tramas, por lo general, son el producto de diversas conversaciones, coordinaciones y acoplamientos de mujeres y varones que entrelazan su hacer de manera autónoma, esto es, estableciendo sus propios fines, delimitando sus alcances y pautando sus ritmos de actividad;[7] con ello, inicialmente recuperan y producen —se reapropian de— cierta capacidad de configurar ámbitos de la producción colectiva de su vida material. Capacidad, por cierto, sistemáticamente acosada y tendencialmente expropiada por el capital —y por las formas políticas liberales que le son tan cercanas— al capturarla una y otra vez a partir del despojo de las condiciones mínimas para su existencia, a fin de convertirla en trabajo: trabajo asalariado para la producción de capital.

Tales formas asociativas variadas y múltiples para la producción y reproducción de la vida bosquejan, como trasfondo compartido pese a su heterogeneidad, ciertos elementos distinguibles que permiten vislumbrar una dinámica y una lógica de la producción y reproducción de la vida más allá del capital, y por lo tanto del estado: son

[6] Este ha sido, por lo general, un espacio-tiempo social desconocido como relevante para la política moderna, e incluso para la vida civil. Es el hegeliano «ámbito de lo social-natural» que no vale la pena, ni siquiera, poner como asunto central del derecho (Hegel, 1968). Sin embargo, es ahí donde durante siglos se han reproducido y conservado, arrinconados en incómodo desorden, las prácticas y vidas de los hombres y mujeres de los pueblos indígenas y de las mujeres de las clases trabajadoras: heterogéneos mundos de la vida.

[7] Utilizo las nociones de *conversación, coordinación y acoplamiento* en el sentido que dan a tales expresiones Varela y Maturana para la explicación del fenómeno de la vida y de las capacidades cognitivas de los seres humanos desde una perspectiva biológica. Véase Varela y Maturana, 1984; Varela, 1988.

las lógicas y dinámicas de la producción de lo común desde donde se han desplegado, en la última década y media, los más notables esfuerzos por visibilizar y expandir el horizonte de la reapropiación. Estos entramados y sus lógicas íntimas de autoproducción son el ave fénix de lo humano: el fundamento material de la esperanza más allá del sueño y la fantasía.

En América Latina, en particular, estas tramas han sido heredadas, cuidadas y sistemáticamente recreadas y reactualizadas por diversos pueblos indígenas —en particular por las mujeres de esos pueblos— y, también, por infinidad de coaliciones y asociaciones centradas en el cuidado, celebración y producción de la vida, heterogéneas y diversas, en cuyo corazón destacan, igualmente y sobre todo, mujeres de diferentes edades acompañadas en ocasiones por varones jóvenes y viejos que se empeñan en subvertir, romper y criticar, dificultosamente, los lazos que los atan a los grotescos privilegios de la masculinidad dominante.

Analicemos los anterior un tanto esquemáticamente, aunque con cierto cuidado, por cuanto lo que propongo visibilizar, tal como se ha develado en las luchas de los años recientes es no sólo la existencia sino la posibilidad de presencia política de un vasto sujeto de gran calado con posibilidades de reconfiguración civilizatoria: nosotros mismos, el 99 % a quienes el capital no nos ofrece más que mera subsistencia y sufrimiento y que, pese a todo, celebramos y cuidamos la vida que reproducimos una y otra vez.

No todo es capital aun en un mundo donde prácticamente todo lo que existe ha sido o está siendo privatizado —apropiado privadamente— para la producción de capital: desde el agua hasta el conocimiento, desde la tecnología hasta el tiempo de ocio, desde las plantas, las semillas y los minerales, hasta el propio cuerpo humano cada vez más desacralizado y convertido en objeto, en cosa. Holloway sostiene que el *hacer* es lo que es directamente no capital (2001). Y el *hacer* es reiteradamente capturado y sometido a su lógica, aunque nunca del todo, por el capital. En eso consiste el ciclo y la cárcel del

trabajo, del trabajo asalariado o del trabajo impuesto. Si el *hacer* es la sustancia que el capital sujeta, captura y fagocita una y otra vez en bucles que parecen inagotables, aunque a veces en esta dinámica se generen brutales *impases* disciplinadores por la vía del desempleo masivo tal como ahora sucede en Europa o en Estados Unidos, la pregunta que considero indispensable es aquella por las *condiciones de posibilidad del hacer y de su enlace*, esto es, por las condiciones a partir de las cuales el *hacer* logra estabilizar ámbitos suficientes para su permanencia y para su posible expansión, es decir, para producir, cuidar y reproducir torrentes más caudalosos y enérgicos en los *flujos sociales del hacer*. Estas condiciones mínimas, apenas suficientes en algunos momentos —en otros, asombrosamente elásticas en su capacidad de despliegue—, están encarnadas en las lógicas multifacéticas y polifónicas de producción de lo común. Lo común, su reconocimiento, cuidado y producción sistemática son las condiciones de posibilidad del *hacer* y conforma un flujo revitalizado que erosiona y entrampa la acumulación de capital al tiempo que disuelve las relaciones de mando jerárquicas, verticales y privadas que le son constitutivas. Lo *común* como cristalización multiforme, difusa y dúctil del *hacer* —bajo amenaza constante de nueva enajenación y despojo— constituye no sólo las condiciones materiales mínimas para el despliegue inicial del *hacer* sino que, pasado cierto umbral en su enlace tenso y diverso con otros haceres, abre el horizonte de la reapropiación común de la riqueza material para convertirla en fuente de su propia potencia.

Lo común, pues, no sólo es el punto de partida del despliegue crítico del *hace*r, sino que al mismo tiempo en su doble expansión —de lo común y del hacer— diagrama su horizonte; y lo hace no como modelo sino como camino, como trayecto imaginado y producido, como itinerario para su propia autorreproducción.

## Lógicas de producción de lo común *más allá-contra y más allá del capital*[8] y tensiones sistemáticas entre dos formas políticas contradictorias: la liberal y la comunitaria

A partir de lo ya argumentado podemos afirmar que la producción de lo común se funda en un nosotras.[9] Es un nosotras cuyo significado es mucho más que la agregación negociada de «yo-es» en las que nos encajonan los modernos códigos civiles de casi todas las naciones para reconocernos como «figura colectiva». El nosotras es un punto de partida simultáneamente heredado y producido, esto es, que nos antecede y que al mismo tiempo nos brinda las herramientas para su reactualización.[10] Un nosotras que abre nuestra capacidad de desear *más allá de y contra* la oferta múltiple de lo que existe como mercancía y como identidad. Un nosotras que nos abriga, nos da refugio y nos respalda; que nos nutre pues. El nosotras que hereda, produce y reproduce lo común puede ser de muy distintas clases, puede asumir distintas formas. Sin embargo, en los momentos más enérgicos de la lucha, cuando el antagonismo social desplegado alumbra y permite

[8] La idea de pensar la producción de lo común como lo que está más allá-contra y más allá del capital, es decir, ligándolo a la formulación de J. Holloway para la comprensión del horizonte del antagonismo desplegado, aunque vinculándolo, de entrada, a la vida cotidiana, fue producto colectivo del seminario autónomo «Caminos de emancipación» y trabajado, en particular, por Lucía Linsalata (2012).

[9] A partir de aquí, utilizaré el nosotras—en femenino— para referirme a las variadas tramas asociativas de mujeres y varones que producen lo común y que, además, cuando son despojados de lo que han producido, aun así se empeñan en continuar haciéndolo o reinventan una y otra vez la manera de hacerlo. La idea de mantener esta inversión en el uso cargado genéricamente de la primera persona del plural en castellano, tiene la finalidad de mantener a la vista que las políticas y lógicas de lo común se encarnan en personas —varones y mujeres— que necesariamente someten a crítica, también, el orden, la posición y la sensibilidad masculina moderna dominante históricamente entrelazada con la acumulación del capital y la constitución del estado. Sobre el tema puede revisarse Federici, 2011.

[10] Sobre el tema véase Muraro, 2008.

percibir lo que históricamente queda oculto y es cotidianamente negado, entonces es posible explorar algunas de sus expresiones, de sus modos de estar y desplegarse, de sus casi infinitas y complejas variedades de producir y reproducir el mundo.

Es la energía desbordada del hacer en los momentos de la lucha lo que nos hace sentir y entender aquello que parecía olvidado. Algo central de lo que una percibe intensamente en tales momentos de fuerza común, aunque dificultosamente logra volver inteligible como experiencia comunicable, es la dinámica más íntima de las múltiples *con-versaciones* y acoplamientos recíprocos que habilitan justamente esa fuerza, esa capacidad comúnmente producida —o reactualizada— para dotarse de fines igualmente comunes y acoplarse mutuamente para echarlos a andar. La dinámica de lo común, en términos cotidianos, a mi juicio y de manera esquemática, se hilvana a partir de la siguiente lógica:[11]

i) El re-descubrimiento y re-producción de un sentido de inclusión colectiva, muchas veces heredado aunque siempre re-generado a partir de la deliberación sistemática de un propósito o fin colectivo (¿quiénes y para qué producen, re-producen y re-descubren o amplifican lo común?) que se afianza en la creación de mecanismos de igualación y/o equilibrio —no meramente formales— en relación con aquello que se esté produciendo y/o se desea producir como común. Se deliberan y se ensayan, entonces, formas de producir colectivamente la relación «ser parte», no a partir de códigos o términos de exclusión sino de *algún sentido de inclusión*.



[11] La presentación esquemática de esta lógica puede resultar muy abstracta, en todo caso, se basa en la investigación de múltiples prácticas cotidianas de reproducción de la vida, de organización de la celebración y la fiesta, de producción reiterada de formatos asociativos para enfrentar y superar necesidades tanto en México como en Bolivia, Guatemala, Ecuador, Chile y Perú. El trabajo de Lucía Linsalata incluye una interesante y más vasta explicación de estos asuntos (Linsalata, 2012).

ii) A partir de ese inicial sentido de inclusión, se instituyen cuidadosamente códigos de relación (obligaciones generales, dinámicas concretas de obligaciones recíprocas,[12] términos de usufructo colectivo de lo así producido, etc.). Se recuperan y promulgan normas que conducen y guían tanto la relación de cada parte con lo común, como la relación bilateral o multilateral entre «partes».

iii) Tendencialmente, se estabilizan maneras específicas de regular los conflictos internos y de precisar-modificar los fines de lo común.

La dinámica anteriormente descrita se despliega, ante todo y como es previsible, en la circulación de la palabra, en la conversación para producir fines y pautar modos de llevarlos a cabo. Es por ello que la producción de lo común está íntimamente ligada tanto a la reunión colectiva en asamblea, como a la generalizada deliberación informal sobre los fines a proponerse y la manera de alcanzarlos. La libre circulación de la palabra en la asamblea donde se esclarecen los fines del «nosotras» que habla, y su consagración como el lugar para tomar los acuerdos y decisiones obligatorias para todas, es el modo más antiguo y más fiable de asegurar la circulación del poder-hacer colectivo —y tendencialmente común— recuperado, reconstruido y reactualizado para evitar su concentración-monopolización que, leyendo desde esta clave, no es sino el despojo o apropiación privada de la capacidad de hacer y dotarse de fines, reconstruida entre todos.

De ahí las ricas variantes en las formas de gestión y autorregulación de lo común, esto es, de *la política de lo común*, que se conservan en los pueblos indígenas como



[12] Notése que, por lo general, las dinámicas de producción-reproducción de lo común se fundan en cuerpos de obligaciones cuyo cumplimiento garantiza derechos de usufructo, no de propiedad. Sin embargo, en casi todos los casos estudiados, son obligaciones que se asumen de manera autónoma: esto es, cada *parte* —cada unidad doméstica en el caso de las tramas de algunos pueblos indígenas— decide obligarse para, inicialmente, fortalecer su propia capacidad de obtener algo junto y en colaboración con los demás.

herencia y riqueza todavía no negada completamente, aunque brutalmente agredida. La política de lo común, al menos en términos así de generales, es claramente antagónica al despojo o apropiación privada de lo entre todos producido, incluyendo la privatización de la capacidad de decisión que se amalgama en las modernas formas liberales de lo político y la política.

Sobre este último asunto, presento de manera rápida un conjunto de ideas que exhiben tal contraste.

**Cuadro 2. Forma liberal y forma comunal de la política y lo político**

| Forma liberal de la política y lo político | Forma comunal o comunitaria de la política y lo político |
| --- | --- |
| Establece al individuo como el punto de partida. Después instituye los procedimientos —permitidos— para la agregación variada de individuos. | Establece un *nosotras* para desplegar su actividad; esto es, se funda en la vida colectiva. Establece garantías variadas para asegurar distintos ámbitos de autonomía individual. |
| Instala mediaciones para asegurar relaciones de mando. El nudo de la representación liberal —mediación por excelencia— es la *delegación de la capacidad de decidir* sobre asuntos de interés e incumbencia colectivos, que se concentra en un mandante. Instituye formatos procedimentales y tiempos determinados que aseguran la vigencia de tal concentración monopolizada de la capacidad colectiva de decidir. | Designa a figuras destacadas —voceros, encargados— para organizar las actividades y propósitos comunes; al tiempo que busca sujetar las relaciones de mando mediante la *no delegación* o entrega de la capacidad de decidir —colectiva y de cada quien—. Por esa razón, anuda la idea de servicio a la figura de autoridad-organizador. |

| | |
|---|---|
| La lógica interna y los tiempos de esta forma política refuerzan la jerarquización interna dentro de la agregación de individuos. Tal jerarquización tiende a ser excluyente y rígida. | La lógica interna y los tiempos de esta forma política tienden al equilibrio: mantienen a la vista y ejercitan la capacidad destituyente que reside en el «nosotras», en la figura colectiva básica. Por tal razón abren posibilidades maleables o fluidas —jamás no contradictorias— de autorregulación colectiva. |
| En tanto está ligada a la seguridad y ampliación de la acumulación del capital, desconoce una y otra vez las necesidades y actividades dirigidas a la reproducción de la vida. Distingue sólo medios de producción donde quienes no mandan encuentran medios para asegurar la existencia. | Centra su atención en la reproducción de la vida y en la creación de los medios necesarios para garantizarla. En tal sentido conserva y cuida aquello de lo que se dispone; al tiempo que ensaya nuevas formas de apropiación colectiva posibles. |
| A partir de todo lo anterior, es claro que la forma liberal de la política y lo político determinan y limitan —prescriben y fijan— las posibilidades de existencia y transformación individuales y del conjunto; desentendiéndose al mismo tiempo, del cuidado y conservación que funda la existencia de todos en un momento dado. En resumen, la política liberal tiende a destruir y prescribir, además de jerarquizar y excluir. | Las formas comunales de lo político y la política son altamente conservadoras de lo que existe en el sentido del cuidado de aquella riqueza material de la que aún se dispone. Sin embargo no son inmutables ni impermeables a las transformaciones: simultáneamente conservan lo que existe y abren lenta y dificultosamente posibilidades de ampliación de su disfrute. |

*Elaboración propia*

## Las políticas de lo común abren horizontes de reapropiación colectiva de la riqueza social

La pregunta que este trabajo se propuso explorar fue la cuestión de las posibilidades y horizontes políticos más allá de la exhibición y despliegue tumultuoso de la capacidad social de vetar, desinflar o inhibir las ofensivas más brutales del capital y su acumulación sobre la vida y su reproducción. A partir del estudio de lo que ha sucedido en América Latina en años recientes, argumentamos que ha despuntado una vez más, tal como brotó en los años más intensos de la Revolución rusa, durante la Revolución china y muchas otras, un lúcido horizonte colectivo —tendencialmente común— hacia la reapropiación de la riqueza social. Horizonte reapropiador de la riqueza material creada y conservada socialmente y de la capacidad de decidir sobre los asuntos que a todos afectan, más allá de las formas estatales consagradas como legítimas hace ya varios siglos.

Las condiciones de posibilidad de este tumultuoso desborde del hacer *más allá, contra y más allá* del capital y del estado han tenido su fundamento en la capacidad de producir, cuidar y reproducir lo común: nuevo sentido común en primer término; asambleas y cabildos como espacios de deliberación y producción de acuerdo donde se aclaran fines y se establecen y fijan pasos, ritmos y escalas;[13] capacidad material para emprender tales pasos decididos en común.

Este vertiginoso huracán creativo que desorganiza, inhibe y destruye lo que actualmente existe como carencia y límite, señala un camino, convoca a transitarlo y, simultáneamente, sufre de sistemáticos acosos y capturas: el horizonte reapropiador en América Latina está hoy en día otra vez fragmentado en múltiples luchas dispersas,



[13] Agradezco las discusiones que hemos tenido en el Seminario «Modernidades alternativas…» donde una y otra vez hemos reflexionado sobre la relevante cuestión de las escalas —dimensiones en el espacio— y los ritmos—pautas no homogéneas en el tiempo—de las creaciones humanas comunes.

recuperando fuerzas en variados empeños por ensayar la producción de lo común de forma cotidiana. Tales esfuerzos mantienen abierta la sensibilidad y la mirada a la resonancia con ese antiguo deseo recuperado.

Actualmente estamos, hasta cierto punto, atrapados en la nueva normalidad que han impuesto diversos gobiernos progresistas; normalidad basada, en primer término, en la devaluación, captura e incluso represión, de los afanes por construir y expandir lo común, de los esfuerzos guiados por el horizonte de la reapropiación común de la riqueza social. El fuego intenso, sin embargo, se ha encendido ahora en otra parte. Es por esa razón que reflexionar sobre lo que hemos alcanzado a vislumbrar y también acerca de lo que no hemos todavía conseguido quiere ser, ante todo, una contribución hacia los que hoy están de pie y en movimiento.

Puebla (México), otoño de 2012

# 6. *Pachakuti*, libertad y autogobierno

A lo largo de los capítulos anteriores, al avanzar la reflexión sobre los contenidos políticos y económicos desplegados por las luchas comunitarias y populares más enérgicas en Bolivia durante la primera década del siglo que corre, se presentaron reiteradamente ciertas cuestiones teóricas acerca, justamente, de los diversos horizontes de transformación que animaron tales acciones de levantamiento y movilización. En este último acápite, discutiré diversos aspectos del clásico trabajo de Hannah Arendt titulado *Sobre la revolución*[1] tanto para darle a las reflexiones previas un mayor nivel de generalidad, como para criticar el conjunto de supuestos sobre lo político y la política que organizan el pensamiento contemporáneo sobre las transformaciones políticas posibles.

## Algunas distinciones de Arendt sobre los contenidos de la revolución

El argumento de Arendt que más llama mi atención en *Sobre la revolución* es el contraste entre las formas de lo político durante y después de la Revolución francesa y de la Guerra de Independencia de Estados Unidos. Partiendo

[1] Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 2013.

de su muy específica comprensión de la *libertad* como capacidad individual —y colectiva— de participar en la producción de la decisión política, los argumentos de Arendt para distinguir entre los «contenidos» de los dos procesos revolucionarios en cuestión se concentran en qué tanto privilegian la construcción de nuevas estructuras políticas de gobierno quienes luchan y qué tanto énfasis imprimen a la modificación de las desigualdades económicas. La manera en la que Arendt expresa lo anterior es afirmando que la mayor distinción entre la Revolución francesa y la Guerra de Independencia estadounidense está en la importancia y atención que la primera dio al asunto de «alterar la textura social» (Arendt, 2013: 36), es decir, convoca a reflexionar cuidadosamente sobre la manera en que los revolucionarios franceses, sobre todo los jacobinos, se propusieron modificar el abismal y jerarquizado orden de desigualdad económica heredado del *Ancien régime*, intentando disminuir la distancia entre el lujo y riqueza concentrado en los de arriba y la carencia material de los de abajo a fin de, paulatinamente, construir un mínimo equilibrio en la disposición y acceso general a medios de existencia y bienes de diverso tipo. Esta tendencial disminución de la diferenciación y distancia social constituiría, según el argumento de quienes esgrimieron tal postura, la condición de posibilidad material básica de pertenencia al cuerpo político nacional, es decir, a la república. Sin embargo, prosigue Arendt, la construcción de la república como cuerpo político para la producción colectiva de la decisión política, paradójicamente, es lo que habría sido sacrificado, bastante pronto, en la experiencia revolucionaria francesa (Arendt, 2013).

En contraste con lo anterior, a lo largo de su revisión de la historia y de los debates ocurridos durante la Guerra de Independencia norteamericana, Arendt destaca el énfasis y detalle con el cual los llamados «Padres fundadores» discutieron acerca de la construcción de una nueva estructura política una vez que combatieron y declararon disuelta la sujeción al dominio político de la monarquía inglesa (Arendt, 2013: 64 y ss).[2]



[2] En particular, Arendt discute ampliamente estos contrastes en el capítulo titulado «La cuestión social».

Así, en su amplia reflexión *Sobre la revolución*, Arendt sistemáticamente se guía por estos dos hilos analíticos a la hora de aprender de los decisivos acontecimientos políticos ocurridos durante el último cuarto del siglo XVIII. La doble problemática de «alterar la textura social» (entendida como la tendencial producción de igualdad o cuando menos, limitación de las crecientes desigualdades y desequilibrios económicos) y de «construir estructuras renovadas de gobierno» que garanticen la participación de cada uno de los miembros que integran el nuevo cuerpo político (en la producción justamente de las decisiones políticas), que está en el corazón del fenómeno revolucionario, se escindió bifurcándose a lo largo del tiempo, terminando por aparecer como dos cuestiones no sólo excluyentes y distintas sino la mayoría de las veces contradictorias. Una larga parte de su erudita reflexión sobre las revoluciones se concentra en escudriñar —a veces obsesivamente— tales contradicciones sobre todo a partir del análisis exhaustivo de los argumentos aportados al debate por los dirigentes de dichas experiencias históricas.

Una parte relevante de su reflexión se desarrolla de la siguiente manera: en los Estados Unidos (EEUU) del siglo XVIII la alteración de la «textura social» no estuvo en el primer plano de la atención de los independentistas, en tanto un cierto proceso de «igualación material» —no completo y no planeado— habría tenido lugar previamente al momento de guerra. Arendt destaca la muy particular historia de la constitución de ese país, organizado a través de sucesivas olas migratorias de trabajadores del campo y la ciudad europeos, quienes en el continente americano se convertirían en propietarios de la tierra que trabajaban, y lo contrasta con la estructura económica y el orden social vigentes en esos años en la vieja Europa y en particular en Francia, donde la distancia económica y social entre el rey, la nobleza y los campesinos y trabajadores era abismal. Cabe mencionar la prácticamente ausente reflexión en el argumento de Arendt acerca del radical desconocimiento de tales inmigrantes norteamericanos hacia las poblaciones originarias de las tierras «nuevas», supuestamente disponibles para ser colonizadas y el brutal despojo de los

territorios donde hasta entonces tales poblaciones locales producían su vida material y política.

Manteniendo a la vista este profundo sesgo etnocéntrico del argumento de Arendt, vale la pena de todos modos seguir el hilo de su reflexión sobre lo que puede aprenderse de la llamada Revolución americana: dada la modificación previa de la «textura social» heredada, anterior al evento político de la independencia, quienes produjeron dicho evento pudieron concentrarse en los aspectos eminentemente políticos de la revolución, poniendo su atención y dirigiendo la discusión hacia la construcción de una estructura de gobierno que, insiste Arendt, garantizara la posibilidad y capacidad —al menos de algunos— de participar en la producción de la decisión sobre asuntos públicos. En tal sentido, la cuestión política central de la Guerra de Independencia en EEUU consistió, justamente, en *construir una república*. La temática de cómo dicha república, saludada como auténtica novedad política en su época, deviene con los años en una república oligárquica —por decir lo menos— no es algo que, de entrada, preocupe a Arendt.

En contraste con lo anterior, la Revolución francesa, desplegada en medio de un mar de desigualdad material y de rígidas jerarquías sociales, tuvo que ocuparse primordialmente de tales asuntos. Cuando los revolucionarios franceses se disponían a concentrarse en la «construcción» de otra forma de gobierno ensayando en la Asamblea Constituyente los nuevos mecanismos de producción de la decisión política, se encontraron en medio de nuevos levantamientos populares que los obligaron a atender a lo que Arendt llama «la cuestión social». De esta forma, a partir de la urgencia de la rebelión contra el enorme problema de la concentración secular de la riqueza y de la profunda desigualdad material y jerarquización social entre los distintos ciudadanos franceses ahora declarados iguales ante la ley, los aspectos más decisivos de la deliberación sobre las mejores maneras de organizar la producción colectiva de la decisión política pasó a segundo plano. Estas dificultades, afirma Arendt, condujeron no sólo al periodo jacobino del Terror sino, a la larga, a

la remonopolización de la decisión política en un grupo de especialistas de la política, quienes se dedicaron a argumentar acerca de la legitimidad de tal monopolio de la decisión a partir de los fines tendencialmente «igualadores» de sus acciones y en aras de lograr ocuparse de la ya mencionada «cuestión social».

Esquemáticamente —y a riesgo de simplificar enormemente— tales son los hilos principales del análisis de Arendt que a mi modo de ver tienen la virtud de hacer notar, en clave de contraste, asuntos cruciales que una y otra vez han confrontado los múltiples y heterogéneos esfuerzos humanos por transformar las relaciones sociales y políticas en medio de difíciles luchas, levantamientos y revoluciones y que, claramente, siguen confrontando en las experiencias actuales.

A partir de lo expuesto, en el siguiente acápite recupero y polemizo con algunos otros argumentos de Arendt, lo cual me permite presentar mis ideas de manera más ordenada así como precisar algunas interrogantes que dejaré sobre la mesa.

## ¿Podemos pensar la revolución y lo político bajo otras claves?

He mencionado que Arendt destaca que la experiencia independentista de EEUU, al concentrarse en la construcción de un gobierno «nuevo», generó un lugar específico para la producción de la decisión colectiva sobre asuntos generales. Esta especificidad de lo político y del espacio para lo político, como lugar separado drásticamente de otros ámbitos de la vida colectiva, instituyó como corolario una distinción excluyente entre espacios privados y espacio público que permitió la separación, típicamente capitalista, entre economía y política. Los espacios privados, tan celosamente cuidados y defendidos en la cultura norteamericana, no hacen referencia ni única ni principalmente a los ámbitos domésticos donde ocurre una parte muy importante de la reproducción material de la vida social.

El polisémico e inasible término de «espacios privados» o «asuntos privados» alude más bien, antes que a cualquier otra cosa, a la esfera general del mercado, es decir, al terreno de los «negocios», las transacciones y las interacciones mercantiles de todo tipo, orientadas hacia la producción y la acumulación de capital. Este asunto específico, que será el hilo para la exposición de mis propios argumentos, no es algo que, en *Sobre la revolución*, merezca una especial atención de Arendt. Más bien, ella centra su análisis en lo que considera como específicamente *político,* separándolo drásticamente de la cuestión relativa a los procesos cotidianos asociados a la reproducción material de la vida social.

En su reflexión, Arendt desarrolla el siguiente argumento: a partir de la construcción de mecanismos de gobierno locales y federales, la acción colectiva de independencia que propone llamar «Revolución americana», garantizó una vía de participación política para la producción de decisiones —políticas— sobre asuntos generales y públicos. Por otro lado, esa vía, heredera hasta cierto punto de la propia tradición inglesa,[3] *fijó límites* a la intervención gubernamental en asuntos privados a fin de que tales intereses pudieran florecer (Arendt, 2013: 225 y ss).

El problema no menor de la posterior «colonización» o «apropiación» del espacio político por intereses privados no es de interés para Arendt en este trabajo. Así, la autora, insisto, sin ocuparse de la crucial problemática de la proliferación tendencial de intereses privados —capitalistas— que a la larga sujetan y subordinan a los órganos del gobierno republicano —diluyendo su inicial significado como espacios políticos destinados a la producción de decisión colectiva sobre asuntos generales y públicos— llama la atención insistentemente sobre la relevancia «revolucionaria» de la producción de tales órganos de gobierno, contrastándola con las trayectorias desplegadas al otro lado del Atlántico en el marco de la Revolución francesa. Su preocupación central, que comparto, es entender y criticar el destino de la mayor parte de las revoluciones



[3] Sobre este central tema de la política anglosajona se puede revisar, en particular, Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

del siglo XX que siguieron el modelo de revolución irradiado por la gesta francesa del siglo XVIII, descuidando, una y otra vez los asuntos relativos a la construcción de renovadas formas de gobierno o, introduciendo la clave de mis posteriores reflexiones, los asuntos que atingen a la re-organización, también política, de la reproducción material de la vida social, después de grandes luchas y enérgicos levantamientos.

Al criticar algunos episodios acontecidos en el marco de la Revolución francesa, Arendt enfatiza, en primer lugar, la tendencial conversión de la expresión «los ciudadanos», un plural concreto, en el término singular abstracto «pueblo»; relaciona este tránsito con el movimiento que llevó desde la tumultuosa presencia inicial, belicosa y enérgica de un cúmulo de hombres y mujeres que tomaron las calles y se confrontaron con la policía y las fuerzas armadas hacia la conformación de un sujeto colectivo abstracto —expresado mediante un término singular— que por lo tanto puede ser «representado» al tiempo que su presencia directa e inmediata en las instancias de producción política resulta negada (Arendt, 2013: 294 y ss). Se pasa pues de una pluralidad de asambleas y discursos emitidos en las calles hacia la construcción de la después llamada «voluntad general», susceptible de ser encarnada —representada y expresada— por un gobernante.

Justamente mediante tal trastocamiento de una política de la presencia a una política de la re-presentación, a la larga, ocurrió el fenómeno de la suplantación de la deliberación ciudadana —plural y concreta— por la, así llamada por Arendt, «tiranía de la voluntad general» expresada por el gobernante. Lo que Arendt enfatiza en este proceso revolucionario «canónico» —por calificarlo de alguna manera— es el colapso de la posibilidad de participación de los ciudadanos concretos —participación, por lo demás, inmediata, directa y sistemática— en la producción de la decisión política de manera regulada y pública y, por lo mismo, destaca la consagración de algunos «políticos» que hablan y deciden a nombre del pueblo monopolizando dicha decisión.

Las distinciones analizadas por Arendt, más allá de ciertas críticas que hemos ya insinuado, nos permiten distinguir

entre dos reiteradas dificultades políticas contemporáneas. Por un lado, está el problema de la dificultad para quienes protagonizan las luchas más enérgicas en las cuales se despliega el antagonismo social, de producir-construir «órganos» o «entidades» políticas de regulación de la vida colectiva, es decir, de renovar/regenerar instancias políticas de autogobierno que garanticen la participación de la colectividad en la producción de las decisiones políticas sobre asuntos de incumbencia general. Por otro lado, está la cuestión de trastocar la «textura social», en particular la estructura de la propiedad de la tierra y del acceso colectivo a determinados bienes y «medios de existencia» (De Angelis, 2012).

En casi todas las experiencias de las revoluciones ocurridas durante el siglo XX, más allá de sus contrastes ideológicos y de sus distancias geográficas, un problema central ha sido la tendencial privatización tanto de las prerrogativas y mecanismos para producir las decisiones políticas sobre asuntos públicos como, a la larga, de la propia riqueza pública. Así, tras la estatalización o nacionalización de la riqueza social, convertida tras los episodios revolucionarios en riqueza pública estatalmente gestionada, con frecuencia ha tenido lugar una degradación creciente de la política que deja de ser un asunto colectivo —donde amplios contingentes sociales hacen escuchar su voz y sentir su presencia de manera polimorfa y variada— para convertirse en un asunto tendencialmente vacío en tanto la participación colectiva se construye cada vez más como mera simulación y se concentran las decisiones en otras instancias estatales o partidarias reconstruidas.

Esto conlleva que, casi como obligado y fatal destino del proceso revolucionario que abrió alguna posibilidad de reconstrucción política, se produzca una nueva monopolización política de lo político —valga la redundancia—, impulsado por algún segmento social, partido, facción, grupo o persona. Después de ello, suele reinstalarse a nivel general una especie de *tutela* sobre la vida colectiva y civil; en casi todas las ocasiones, dicha tutela se argumenta y justifica afirmando la protección de los intereses de los más débiles en la sociedad, o creando discursos que explican los actos de los gobiernos reconstruidos a partir del «bien»

general, esto es, aludiendo a la modificación de la «textura social». Sin embargo, cuando esto sucede, el vaciamiento de la política y su reconcentración en manos específicas, particulares y/o expertas, está en marcha. Y de ahí a la reconstrucción de un gobierno despótico —bajo alguna coartada ideológica— no hay más que un paso.

Esta cuestión, analizada a partir de las dos distinciones sugeridas por Arendt, parece ser una especie de límite de lo político si se piensa el asunto público —y político— de manera desagregada en universos distintos: lo público como asunto de incumbencia general del cual se ocupa el gobierno; lo económico y lo social como conjunto de asimetrías, desigualdades, contradicciones y jerarquías donde tienen lugar tanto la reproducción social de la vida material como la acumulación de capital, y de cuya gestión y/o regulación también se ocupa el gobierno. Así, Aredt acepta sin crítica esta distinción, primero, entre lo económico y lo político y, en segundo lugar, la relativa a la producción del capital como algo distinto, separado y ajeno de la producción de riqueza social que asegura condiciones satisfactorias para la reproducción material de la vida social.

A fin de hilar, ahora, mis propias ideas en relación con estas cuestiones políticas he de comenzar discutiendo algunas distinciones clásicas.

## ¿Qué distinciones clásicas son pertinentes a la hora de pensar, nuevamente, las posibilidades de transformación política?

### *Lo social, lo político y lo económico*

¿Cuáles son los pares de distinción que es necesario criticar?

En primer lugar, conviene reflexionar críticamente sobre el orden que una doble pareja de distinciones impone al pensamiento: los pares contrapuestos político/social y político/económico. Por un lado, está la distinción

enfatizada por la tradición liberal entre «lo político» y «lo social», donde lo primero se entiende, insistimos, como una cuestión del orden general relativa a la conducción de los asuntos que a todos incumben y lo segundo, es decir, lo social, se presenta como una pluralidad de asuntos particulares cuya regulación justamente es el asunto prioritario de lo político. Esta distinción, sin embargo, obscurece u oculta lo relativo a las cuestiones «económicas», esto es, a los asuntos relacionados con la acumulación del capital, con la competencia entre diferentes sectores del capital y, sobre todo, al antagonismo entre quienes producen el capital mediante su trabajo y quienes lo usufructúan administrándolo y buscando siempre su ampliación. En tal sentido, este par «naturaliza» los aspectos plenamente capitalistas de organización de lo social, ocultándolos, admitiéndolos como fijos o dados, como inmutables.

Por otro lado, si se privilegia la distinción entre «lo político» y «lo económico» —tal y como hicieron durante el siglo XX la tradición socialista y variados esfuerzos nacional-populares, proponiéndose a partir de lo político regular lo económico—, mientras la relación económica primordial sea la relación del capital, los asuntos sociales quedarán escindidos, nuevamente, en al menos dos ámbitos distinguibles y contradictorios, y hasta cierto punto ajenos: los que tienen que ver con la reproducción de la vida humana en general en tanto conjunto de actividades y procesos destinados a (re)producir fuerza de trabajo por un lado y, por otro, las actividades y procesos vitales relativos a la reproducción de la vida humana en general más allá de su reproducción como fuerza de trabajo. Esto es, los llamados «asuntos sociales» quedarán codificados, también, bajo la clave de separación básica prescrita y organizada históricamente por la acumulación del capital. Los «asuntos sociales» pues, serán entendidos únicamente como conjunto de regulaciones —con pretensión de coherencia— que codifican y organizan la vida cotidiana como producción sistemática de nuevas camadas de fuerza de trabajo.

Mi crítica central es, entonces, que mirando desde el ámbito de «lo social» sin ocultar la escisión antes mencionada, es decir, entendido no únicamente como ámbito para

la (re)producción de la fuerza de trabajo sino, sobre todo, para la producción y reproducción de la vida, las distinciones canónicas establecidas para pensar lo político resultan no sólo insuficientes sino inadecuadas en ambos casos.

La idea que sostengo para pensar lo relativo a la transformación general de la sociedad, es decir, la transformación social-política y económica, es la pertinencia de iniciar la reflexión desde un par único distinto de los antes analizados. La perspectiva que me parece pertinente es la que se abre mirando lo económico/político desde lo social, es decir, organizar los pensamientos sobre la transformación desde la clave que abre el par *social/económico-político*. Haciendo este movimiento, en primer lugar, es posible señalar —y sistemáticamente criticar— la escisión entre «lo político» y «lo económico» que es una distinción plenamente concordante con la producción y la reproducción del capital. En segundo lugar —que en realidad es lo fundamental— colocando el punto de partida, la fuente de la reflexión, en el ámbito plural de «lo social» donde ocurren los más importantes procesos y actividades tendientes a garantizar la producción y reproducción de la vida no únicamente como (re)producción ni de fuerza de trabajo ni de capital, es posible abrir la crítica y reflexionar sobre la transformación, simultánea, de los ámbitos políticos y económicos contemporáneos ligados a la acumulación de capital.

Es en este sentido que a mi juicio, Arendt tiene razón cuando señala que hay que ocuparse de los asuntos prácticos del orden de gobierno —que es uno de los niveles de lo político— y critica a muchos marxistas por su desatención a tales asuntos. Atender, entender e influir sobre los asuntos del orden de gobierno, específicos y distinguibles en cada esfera de la vida social moderna (la educativa, la laboral, la recreativa, etc.), es algo muy relevante desde la amplia esfera de lo social, donde quedan incluidas la mayoría de las actividades relevantes y significativas que cada uno de nosotros, en tanto personas que vivimos en sociedad, somos capaces de desplegar cotidianamente. Bajo la misma perspectiva, resultan también relevantes el conjunto de luchas que se ocupan de modificar, contener y limitar los términos más

brutales de la acumulación del capital que se imponen, justamente, sobre las condiciones materiales de reproducción de la vida social más allá de la (re)producción sistemática de la vida humana como algo distinto a ser fuerza de trabajo. Cada una de tales impugnaciones y luchas, a veces individuales pero sobre todo colectivas, expresa la presencia y el despliegue de antagonismos de fondo que organizan la vida social capitalista moderna: son una disputa por el sentido y por el curso material de los eventos particulares y cotidianos que en su concordancia organizan el sentido general de lo político.

Es así que Arendt no tiene razón cuando desatiende—o ignora— la calidad antagónica de las intervenciones cotidianas en lo político desde lo social, en tanto lo político y lo económico están en realidad ligados, aunque se presenten escindidos y se pretendan campos con cierta autonomía relativa entre sí. Es decir, lo político, actualmente ligado a la reproducción y ampliación general del capital y en tal sentido siempre «político-económico», es y puede ser una y otra vez desafiado desde el orden múltiple de la reproducción material de la vida social *más allá, contra y más allá* del capital y su reproducción.

Esto es algo que Arendt no desmenuza. Si bien es relevante su intención de enfatizar lo relativo a los aspectos eminentemente políticos que organizan lo social, en tanto producción cotidiana de decisiones sobre asuntos generales, lo cierto es que no destaca el hecho de que tales decisiones y su producción han de ser disputadas paso a paso para desajustar su íntimo vínculo con la (re)producción de capital como anhelada opción única para la (re) producción material de la vida social en su conjunto.

Tras la reflexión anterior, cabe afirmar que lo que ahora vivimos —sea bajo regímenes de acumulación de capital organizados por la muerte fácil, como en México, Guatemala y Colombia, o por la rígida administración de la vida pública, como ocurre en los regímenes progresistas o neodesarrollistas que actualmente no tienen como eje de organización del régimen de mando el asesinato y la represión— es una especie de «combinación perversa» de formas de gobierno, es decir, de figuras de lo político

que establecen feroces límites para pensar los contenidos subversivos y anticapitalistas que se ponen en juego tanto en las luchas cotidianas como en los levantamientos y movilizaciones más enérgicas.

El desconocimiento y la negación de la posibilidad de *autonomía política de lo social* orientada por la reapropiación de las condiciones materiales, principalmente económicas aunque no sólo, de la reproducción de la vida social más allá del capital —sí, autonomía muchas veces parcial, contradictoria y ambigua aunque en tensión sistemática con la normatividad contemporánea impuesta por la acumulación del capital— opera como justificación de la (re)monopolización, por algunos, de la producción de decisiones políticas orientadas a garantizar, justamente, tal acumulación y, por lo mismo, la sujeción de la reproducción de la vida social en su conjunto. Esto es, sujeción y subordinación de los asuntos sociales en su diversidad y amplitud, a la reproducción del capital.

Es también a través de la reiterada negación o incomprensión de esta clave que los rasgos liberales más clásicos de lo político —y de lo económico— funcionan negando sistemáticamente cualquier politicidad de las tramas y acuerpamientos concretos donde ocurre la reproducción material de la vida social más allá, en contra y más allá de la reproducción de la vida como fuerza de trabajo para la reproducción del capital. Así es como se reinstala, una y otra vez, la pareja de distinciones canónicas anteriormente analizada: político/social, político/económico; y se fija una única forma de comprensión de lo político como aquello condensado en la esfera gubernamental de lo estatal que, por un lado, negocia parcialmente con algunos segmentos del capital en detrimento de otros, sujetándose siempre a los más poderosos y; por otro, neutraliza la fuerza política autónoma de lo social mediante su inclusión siempre precaria y/o condicionada en las relaciones mercantiles mediante variadas políticas de transferencia dineraria a distintas escalas (desde los «pobres» urbanos y rurales, hasta las personas de la tercera edad, los académicos o los artistas).

Una variante aún más confusa de lo anterior ocurre en países donde el ámbito de lo político pretende ser reorganizado por algunas personas quienes se presentan como constructores de una voluntad general encarnada en líderes. La acumulación renovada del capital y el debilitamiento e impotencia de lo social se esconden ferozmente tras ellos y en medio de sus palabras y discursos. Tanto en los regímenes más plenamente liberales de lo político y la política como en ciertas variantes contemporáneas de los desafíos —parciales— que se lanzan contra tales regímenes, el problema central es y sigue siendo el monopolio de la decisión política en una u otra forma, esto es, privada o pública.

*Lo público y lo privado*

En segundo lugar, conviene centrar la atención sobre la distinción público/privado como marco organizador de la vida colectiva y sobre los límites que tal distinción impone al pensamiento sobre lo político. Para ello, volvamos a establecer una discusión con Arendt y su noción de revolución. Lo que la autora sin demasiada discusión celebra al analizar los acontecimientos políticos ocurridos durante la llamada Guerra de Independencia de EEUU es la producción de una estructura política republicana para la producción de decisión política sobre asuntos generales. Tal estructura política que da forma al ámbito de lo público, entendido como espacio de inclusión colectiva, contiene y organiza tramas comunitarias, locales y de parentesco, de reproducción material de la vida social. De hecho, tal estructura política o de gobierno se construye, según Arendt, a fin de garantizar, o al menos permitir, la participación de algunos varones en la producción de la decisión sobre asuntos generales, a partir de entonces entendidos como asuntos públicos. Sin embargo, la filósofa del pluralismo político no se ocupa en absoluto de la crítica a las condiciones específicas —capitalistas o tendencialmente capitalistas— bajo las cuales se organiza la reproducción material de la vida social una vez admitida la distinción canónica «público/privado». Resulta entonces que el ámbito de lo «privado», es decir, de todo aquello que «no es

público», colapsa en la opacidad y en la confusión: son asuntos privados *tanto* aquellos que abarcan los aspectos más íntimos e inmediatos de la reproducción material de la vida social (los nacimientos, las alianzas matrimoniales, la vida sexual de las personas, las relaciones entre varones y mujeres, entre padres e hijos, las creencias religiosas y, también, las formas de habitar, la alimentación y la salud) *como* los negocios mercantiles, las dinámicas de circulación de dinero, los procesos de trabajo asalariado y, en general, las distintas actividades productivas centradas en la acumulación de capital.

De aquí resulta que la distinción público/privado, así construida, instala en la vida colectiva una separación de fondo entre lo político por un lado y lo social y lo económico por otro, desde donde emergen límites para la comprensión de lo político que comenzaron a ser discutidas en la sección anterior. Lo público como sitio por excelencia del asunto político queda limitado ante la esfera de lo privado; mientras que en lo privado se superponen de manera caótica y confusa, todo tipo de contradicciones —muchas de las cuales son antagónicas— que no alcanzan a expresarse en el terreno de lo público sino como desgarro, como desborde y ruptura a través de la lucha.

Bajo estos marcos de comprensión, que fijan y limitan los términos posibles de la argumentación política, el camino privilegiado de lo político ha versado sobre la pugna por el sentido y contenido de lo «público» y, por lo mismo, la comprensión de lo político ha devenido un asunto eminentemente estatal, habilitando una política plenamente estado-céntrica que oscila entre el privilegio o bien de lo social o bien de lo económico. El argumento de Arendt recuperado al inicio de este capítulo, relativo a su distinción entre aquellas revoluciones que atienden el «asunto de la textura social» y aquellas otras que privilegian la creación de estructuras de gobierno, puede ser visto ahora bajo una nueva perspectiva.

Admitiendo la separación-escisión público/privado hay únicamente dos caminos: o bien el ámbito de lo privado mercantil-capitalista —es decir, económico— se vuelca contra lo público para apropiárselo haciendo colapsar lo social,

en tanto que lo niega y oculta para lucrarse de ello; o bien desde el ámbito público se establecen límites a ciertos intereses privados y se regula exhaustivamente la vida social desde arriba hacia abajo. En los años recientes, los gobiernos liberales han ensayado una forma todavía más agresiva: admitir el predominio de intereses privados —mercantil-capitalistas— y administrar disciplinariamente el colapso pleno de lo social de formas crecientemente autoritarias.

Si bien la perspectiva de Arendt convoca a pensar en la relevancia de la creación de estructuras políticas que regulen la convivencia colectiva, en tanto no atiende al carácter también político de múltiples intereses privados, no toma en cuenta una parte importante del contenido de las luchas históricas previas y posteriores a las revoluciones que analiza: aquellas que han buscado establecer límites y marcar vetos al predominio y desarrollo de intereses privados mercantil-capitalistas, consagrándolos en ocasiones como claves de la construcción de lo público, es decir, del ámbito de lo político. Así, criticar a la Revolución francesa por sus dificultades para consolidar a largo plazo estructuras republicanas es desconocer la capacidad plebeya para vaciar de contenido tanto a la nobleza del *Ancien régime* como a la rígida jerarquización social auspiciada por ella. O en contrapunto, valorar la llamada Revolución americana, protagonizada por varones blancos propietarios de esclavos que fueron capaces de producir estructuras republicanas de gobierno únicamente para sí mismos, significa desconocer las razones del casi inmediato vaciamiento del ámbito público que quedó cercado por intereses privados en competencia.

Admitiendo la distinción público/privado para pensar lo político, obligadamente se expulsa hacia los márgenes y se desconoce el llamado «ámbito social-natural», donde ocurren y se producen, reiteradamente, condiciones y posibilidades de reproducción material de la vida social *más allá-en contra y más allá* de las relaciones mercantil-capitalistas. Tal expulsión o negación ocurre pues en el confuso ámbito de lo privado en el cual queda superpuesto de manera contradictoria, en primer lugar, todo lo que tiene que ver con la propiedad, esto es, con la regulación

de relaciones mercantiles entre individuos; y en segundo lugar, todo aquello que pueda considerarse directamente como «necesidades vitales» o como «asuntos domésticos» relacionados directa e inmediatamente con la reproducción material de la vida social y no únicamente con la reproducción del capital. Sin embargo, esta última esfera queda siempre sujeta y/o mediada. Ya sea desde el espacio público que busca regularla a través del mercado —desde el reciente mercado de los derechos y las así llamadas «políticas públicas»—, ya sea desde el ámbito plenamente mercantil-capitalista que se empeña por subsumir el conjunto de los procesos vitales al capital, existe un sistemático esfuerzo por controlar a partir de la ley, esto es, a través de la política y lo político, lo aún no plenamente subsumido al capital.

## Bosquejando una conclusión

El conjunto de dificultades que hasta aquí hemos analizado fueron afrontadas y desafiadas enérgica y belicosamente en América Latina durante el transcurso de la última ola de luchas que sacudió al continente. La velocidad y profundidad de tales impugnaciones han requerido grandes esfuerzos para ser comprendidas; conspira también en su contra la veloz operación de cicatrización impulsada desde los espacios públicos reconstruidos y desde las oleadas de acumulación de capital relanzadas.

Tales acciones de insubordinación y de proyecto de reconstrucción política en otra clave pueden comprenderse bajo la perspectiva política del *Pachakuti*—que también puede entenderse como una lectura y una herencia revolucionaria de un código no plenamente inserto en la modernidad capitalista—. Bajo perspectivas y horizontes popular-comunitarios, o reconociendo los anhelos colectivos de *Pachakuti*, se mira y se escucha claramente cómo y hasta dónde se desordenó profundamente la trama de las relaciones políticas, económicas y sociales que habilitan y organizan tanto la acumulación del capital, como la

regulación estatal de la vida en sus aspectos legales e institucionales. Además, al desorganizar y dificultar diversos procesos de acumulación de capital en marcha y ampliar los mecanismos de producción de decisión política —es decir, haciendo colapsar el monopolio estatal y partidario de tal actividad— las luchas y las movilizaciones más enérgicas volvieron a hacer visibles y audibles formas de convivencia y de regulación de la actividad colectiva sistemáticamente negadas en el orden político y económico moderno-capitalista. En particular, los hombres y mujeres movilizados e insurrectos a comienzos del siglo XXI confrontaron el orden político que se levanta desde la distinción público/privado haciendo visible otro orden social posible: el que se funda en la distinción entre lo íntimo-doméstico y lo común, que sistemáticamente regula lo económico-privado —capitalista o tendencialmente capitalista— limitando en todo momento sus prerrogativas, a partir de reconstruir formas de producción colectiva de decisión política.

Vayamos paso a paso en la exposición de esta cuestión.

Bosquejaré hasta qué punto para renovar la reflexión sobre lo político y la política resulta fértil la distinción íntimo-doméstico/común. A primera vista puede parecer que existe un isomorfismo entre la distinción propuesta y la criticada, sin embargo, existe una profunda diferencia entre ambos pares ordenadores.

En primer lugar, la distinción íntimo-doméstico/común no omite la consideración central del ámbito de (re) producción material de la vida social; más bien, parte justamente de ese lugar para, después, pensar en las mucho más generales condiciones de regulación y determinación de la convivencia social. Resulta entonces que los asuntos relevantes más generales, es decir, de índole política, bajo esta distinción, se organizan y gestionan en la esfera de lo común, habilitando un espacio cotidiano y sistemático de producción de decisión política que puede ser susceptible de ampliación y/o generalización polimorfa. La esfera o ámbito de lo común en tanto espacio de lo político, bajo esta clave, no antecede a ni se coloca por encima de los

plurales terrenos de la reproducción material de la vida social sino que, más bien, se desprende de ellos.

En el caso específico de las diversas tramas comunitarias y asociativas movilizadas e insurrectas durante la primera década del siglo XXI en diversas regiones de Bolivia, lo que se hizo evidente durante el tiempo de *Pachakuti* fue su gran capacidad para generar, regenerar y amplificar espacios políticos colectivos —es decir, comunes— de deliberación y producción de decisión política sobre distintas temáticas, en especial, sobre la crucial cuestión de la propiedad, sobre el modo de gestión y usufructo de determinados bienes o riquezas naturales y sociales (tierra, agua, hidrocarburos, etc.). Este extremo puso en entredicho, y a la larga en algunos lugares hizo colapsar, los espacios políticos liberales basados en viciosas superposiciones de lo público y lo privado. La más profunda ambición de reconstitución política desde las claves más radicales que se visibilizaron durante las luchas no estaba codificada por la reconstrucción de lo público sino que se orientaba, como dice Luis Tapia, hacia la invención de núcleos comunes —de acuerdo colectivo, de riqueza material disponible y apropiable— desde donde reconstruir lo político y la política, entendidas ambas nociones desde otros marcos de intelección.

Resulta entonces que, bajo la luz arrojada por las propias luchas, se exhibe con claridad que en la forma de lo político concordante con la distinción público/privado el eje central de la discusión política está constituido, una y otra vez, por las prerrogativas de la propiedad privada —esto es, de los asuntos e intereses económicos— en detrimento de la garantía de las condiciones suficientes y satisfactorias de reproducción material de la vida social. Por otro lado, tras el aquietamiento de la oleada de luchas y, sobre todo, habiendo pasado un tiempo significativo de reconstrucción del orden político centrado en lo público y conducido por estructuras de gobierno centradas en lo estatal, se constata una reiterada negación del carácter y potencia política de tales tramas asociativas centradas en la reproducción material de la vida social, para dar paso a nuevos acuerdos entre las esferas pública y privada en

contra de quienes conforman y habitan el cuerpo social. Lo político y lo económico, sus intereses y prácticas, una vez más separados de las múltiples actividades y procesos que garantizan la reproducción material de la vida social se vuelven contra ellos para o bien administrarlos o bien usufructuarlos y explotarlos. Se reinstala, una vez más, la clave de inclusión política basada por un lado en la tutela y por otra en el trabajo asalariado, es decir, enajenado.

En franca contradicción con lo anterior, perseverando en el reconocimiento del ámbito de lo íntimo-doméstico o del así llamado ámbito social-natural de reproducción de la vida, si no desconocemos la capacidad de articulación basada en lo común a partir de las necesidades y anhelos colectivos y, en cambio, la colocamos en el centro de los asuntos políticos y la asumimos como punto de partida, entonces son la propiedad y los intereses privados mercantil-capitalistas los que se ven disminuidos en importancia y restringidos en posibilidades, así como las instituciones públicas pretendidamente universales y omniabarcadoras. Lo que comienza a destacar, a traslucirse en medio de esta inversión del punto de partida, es la posibilidad de articulación política de lo común, tensamente comprometida con la producción colectiva de la decisión política y centrada en la ampliación satisfactoria de las condiciones de reproducción material de la vida social. Los dos problemas centrales de las revoluciones analizados por Arendt, «la modificación de la textura social» y la «producción de formas de gobierno», desde este nuevo punto de partida no se presentan necesariamente como disyunción excluyente.

A mi juicio, el problema político contemporáneo más relevante es que si únicamente registramos y tomamos posición en las tensiones recurrentes y oscilantes entre la esfera civil —privada— y el ámbito estatal o de gobierno, el asunto de la transformación política, económica y social parece no tener salida.

Ahora bien, incluyendo la esfera de la reproducción material de la vida social a la hora de pensar lo político y, sobre todo, partiendo desde ahí, el asunto de *los contenidos de la revolución* se transforma en un problema de contención del interés privado (tanto mercantil-capitalista

como estatal-capitalista) y quizás, con el tiempo, de su disolución. El problema central de la construcción de una estructura de gobierno, reflexionando desde el ámbito de la reproducción material de la vida social, es la contención de la monopolización de la riqueza material y de la decisión política. Visto así, es un asunto de establecer términos de equilibrio mínimo —que tiene que ser garantizado casi siempre por la fuerza de la movilización— y de regulación de las oscilaciones de los distintos intereses en torno a dicho equilibrio en una dinámica tensa y sistemática, resguardada en última instancia por la fuerza de la movilización social. De ahí que la cuestión a construir o a reconstruir no sea ya ninguna *res pública* sino una *res común*.

El problema planteado por Arendt en su reflexión sobre los procesos revolucionarios del siglo XVIII, insisto, deja de presentarse como una disyuntiva y, más bien, se abre como camino de construcción a transitar. Se hace posible indagar en renovadas formas de lo político que, por un lado, se concentren en la construcción colectiva —y en el cuidado— de mecanismos y procedimientos que garanticen la posibilidad de deliberación colectiva sobre los asuntos que a todos incumben porque a todos afectan; y atiendan simultáneamente a la «nivelación» —o modificación de la «textura social»—, consolidando de esta manera tramas de gobierno de nuevo tipo. Hasta cierto punto, esto es lo que se ha hecho visible y audible en Bolivia y lo que con mucha mayor claridad se va construyendo en Chiapas.

Finalmente, regresar al asunto de la libertad según Arendt —y hasta cierto punto según los zapatistas— nos permite abrir la noción de política como «capacidad colectiva de dotarse de autogobierno», en la cual se establecen reglas para garantizar la reproducción material de cada unidad reproductiva —familias, comunidades o variantes de ellas— que participa en dicho gobierno. La libertad no es entonces ni la libertad individual de los derechos y garantías «naturales» ni la libertad negativa de la no sujeción u observancia a ninguna regla, sino que es la acción de contribuir y participar tanto en la producción satisfactoria de condiciones materiales para la vida colectiva como de su regulación.

Pensado desde aquí, el autogobierno es un «artefacto» para garantizar la reproducción colectiva en términos materiales y para producir reiteradamente términos de inclusión política en el cuerpo social. Dentro de este ámbito se puede atender a la cuestión del equilibrio, es decir, de la tendencial disminución de la des-igualación material, dentro de unas cotas y unos límites colectivamente deliberados. Lo que un artefacto político de este tipo podría hacer es, por un lado, establecer límites a la desigualación material habilitada por la sistemática privatización de lo público y por la vigencia de los intereses privados; por otro, no tendría necesariamente que pensar en la igualación como homogeneización, pues podría razonar a partir de la mucho más dinámica y plural noción de equilibrio de las diferencias.

Utilizando las palabras de Arendt: construcción de libertad y liberación de la necesidad requieren desplegarse en un solo movimiento. Sin embargo, «liberación de la necesidad», si no se toma como políticamente central el ámbito de la reproducción material de la vida social, es un término abstracto que nos impide o dificulta la comprensión de sus múltiples significados concretos. Si modificamos la expresión «liberación de la necesidad» por la mucho más concreta expresión «satisfacción (concreta) de necesidades vitales (igualmente concretas)» —a partir de establecer un espacio político para producir acuerdo acerca de las «necesidades vitales» a ser paulatinamente satisfechas— una gran parte de la anterior discusión se reacomoda. Elementos de esto están contenidos en los esfuerzos de lucha, de *Pachakuti* y de construcción de autogobierno que han brotado en los últimos años.

Puebla (México) y Montevideo (Uruguay),
abril-junio de 2014

# Bibliografía

Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1990.

Álvarez, Víctor, *Del Estado burocrático al Estado comunal. La transición al socialismo de la revolución bolivariana*, Caracas, Centro Internacional Miranda, 2010.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

Arnold, Denise, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita (comps.), *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Biblioteca Andina núm. 12, HISBOL e ILCA, 1998.

Auza, Verónica, *Memoria testimonial de la «Guerra del Gas»*, La Paz, Diócesis de El Alto-CEPAS-Cáritas, 2004.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004.

Canessa, Andrew, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, Mama Huaco, 2006.

CECOSESOLA, *Buscando una convivencia armónica*, Barquisimeto, 2003.

CECOSESOLA, *Construyendo aquí y ahora el mundo que queremos*, Barquisimeto, 2007.

CECOSESOLA, *Estatuto del Organismo de Integración Cooperativa*, Barquisimeto, 2002.

Chávez, M. P., S. Paz, R. Prada, L. Tapia y R. Bautista, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, Autodeterminación, 2012.

Colectivo Situaciones, *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*, Buenos Aires, Ediciones Demano en mano, 2002.

______ *Conversaciones en el impasse*, Buenos Aires, Tinta Limón-UNIA, 2009.

Dávalos, Pablo, *Neoinstitucionalismo y reforma estructural*, Alainet, 2010.

______ *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Quito, CODEU-PUCE, 2010.

De Angelis, Massimo, «Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los "cercamientos" capitalistas», *Revista Theomai*, núm. 26, 2012.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

______ *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM, El Equilibrista, 1995.

Ellner, Steve, *El fenómeno Chávez, sus orígenes y su impacto (hasta 2013)*, Caracas, CELARG-Centro Nacional de Historia, 2014.

Escárzaga, F. y R. Gutiérrez (coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México DF, Juan Pablos-BUAP-UAM-UACM-GDF, 2006.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011 [también México, Pez en el Árbol, 2013].

Gago, Verónica y D. Stulwark, «Entrevista a Pablo Dávalos: El centro del problema no es el neoliberalismo, es el capitalismo», *Página 12*, Buenos Aires, 2011.

Gómez Carpinteiro, Francisco, «No sujetos de estado. Luchas por la no legibilidad», *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad,* vol. XVIII, núm. 50, 2011; disponible online.

Gutiérrez, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005),* México DF, ICSyH-BUAP/Bajo Tierra Ediciones, 2009.

______ «Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía», *Desacatos. Revista de Antropología Social,* núm. 37, 2011.

______ «Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas» en Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar,* México DF, Red de Femismos Descoloniales, 2014.

Gutiérrez, R. *et al.*, *Palabras para tejernos, resistir y transformar,* México DF, Pez en el Árbol, 2011.

Gutiérrez, R., A. García y L. Tapia, «La forma multitud de la política de las necesidades vitales», en *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Comuna, 2000.

Gutiérrez, R., A. García, R. Prada y L. Tapia, *Pluriverso. Teoría Política Boliviana*, La Paz, Comuna, 2001.

______ *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, 2001.

______ *Democratizaciones plebeyas*, La Paz, Comuna, 2002.

Gutiérrez, R. y F. Escárzaga, *Movimiento indígena en América Latina, Resistencia y proyecto alternativo*, volumen II, México DF, CSYH-BUAP-UACM-GDF, 2006.

Gutiérrez, R. y D. Mokrani, «Bolivia a un año del gobierno de Evo Morales: elementos para un balance», en López Castellanos y Oliver (coords.), *América Latina y el Caribe: una región en conflicto*, México DF, FCPyS-UNAM-Plaza y Valdez, 2009.

Gutiérrez, R. y H. Salazar, «El accidentado camino del Buen Vivir: horizontes indígena-originario-campesinos en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales», *Revista ALASRU*, núm. 7, 2013.

Gudynas, Eduardo, «La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda», *Revista Sin Permiso*, núm. 8, 2010.

Hegel, G. F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Madrid, El viejo topo, 2002.

______ *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2011.

Ley Orgánica de los Consejos Comunales, *Gaceta oficial*, núm. 39335, 28 de diciembre de 2009, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, República Bolivariana de Venezuela.

Linebaugh, Peter, *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013.

Linsalata, Lucía, *El ethos comunal en la política boliviana*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012.

______ *Cuando manda la Asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2014.

Mamani, Pablo, *Geopolíticas Indígenas*, El Alto, CADES, 2005.

Mamani, Pablo, Lucila Choque y Abraham Delgado, *Memorias Rebeldes, Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, ¡Somos millones!,* La Paz, Willka - Pez en el Árbol - Textos Rebeldes, 2010.

Ministerio del Poder Popular de Planificación, *Venezuela en cifras. Nuestra transición al socialismo*, Caracas, 2015.

Movimiento de Pobladoras y Pobladores, *Manifiesto por la Revolución Urbana*, Caracas, 2010.

Muraro, Luisa, «La independencia simbólica del poder», Ponencia en el Coloquio *Poder y política no son la misma cosa* organizado por el Grupo Diótima, Universidad de Verona, 10 de octubre de 2008.

Navarro, Mina Lorena, «Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple», *OSAL- CLACSO*, núm. 32, 2013.

______ *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Tesis doctoral en Sociología, México, ICSyH-BUAP, 2012.

Patzi, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígeno-campesinos (1983-1998),* La Paz, Comuna, 1999.

Paz, Sarela, «La marcha indígena del TIPNIS y su relación con los modelos extractivos de América del Sur» en M. P. Chávez *et al.*, *Extractivismo y resistencia indígena en el TIPNIS,* La Paz, Autodeterminación, 2012.

Quispe, Felipe, *¡Tupak Katari vive y vuelve, carajo! Guerra revolucionaria de Ayllus, 1781-1783*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1988.

Rivera, María-Milagros, *El fraude de la igualdad*, Buenos Aires, Librería de Mujeres, 2002.

Rivera, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

______ *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, La Paz, Aruwiyiri, 2003 [1984].

______ «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia», *Revista Temas Sociales*, 1987.

Salazar, Huáscar, «*Se han adueñado del proceso de lucha». Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Tesis en Economía Política del Desarrollo, México, BUAP, 2015.

Salazar, H. y R. Gutiérrez, «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación en el presente», *Revista El apantle*, núm. 1, 2015.

Tapia, Luis, *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, La Paz, Oxfam-GB, 2008.

______ «Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente» en M. P. Chávez *et al.*, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, Autodeterminación, 2012.

Tapia, L., M. P. Chávez y D. Mokrani, *Democracia y cambio político en Bolivia*, La Paz, PIEB Documento de trabajo, 2007.

Temple, Dominique (comp.), *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, UMSA-Plural y Tari, 2003.

Terán Mantovani, Emiliano, *El fantasma de la Gran Venezuela*, Caracas, CELARG, 2014.

Tischler, Sergio, «Revolución y destotalización. Una aproximación a Agrietar el capitalismo de John Holloway», *Revista Herramienta*, 2013; disponible online.

Thompson, E. P., *Costumbres en común*, Barcelona, Editorial Crítica, 1995.

Varela, Francisco, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Varela, F. y U. Maturana, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

Varios, *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, México, DF, Pez en el Árbol, 2011.

Zibechi, Raúl, *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, La Plata, Letra Libre, 2003.